سلسلة المحاضرات العلمية

تصدر دوريا عن مركز جيل البحث العلمي

مايو 2015

محاضرات في فلسفة الأخلاق

د. قلامين صباح

(جامعة خميس مليانة ،عين الدفلى ،الجزائر)

مركز جيل البحث العلمي: لبنان/ طرابلس – فرع أبي سمراء – ص ب 08

www.jilrc.com - secretariat@jilrc.com +96171053262

ISSN 2410-6666

ISSN 2410-6666

سلسلة المحاضرات العلمية

مركز جيل البحث العلمي هو مؤسسة علمية أكاديمية ليس لديه أي غايات سياسية أو حزبية أو دينية، يهدف من خلال أنشطته وأعماله إلى نشر ثقافة البحث العلمي وتعزيز مبادئها وقيمها بما لا يتنافى والثقافة الإسلامية الأصيلة.

كما يسعى المركز إلى تشجيع الدراسات والبحوث العلمية وإيجاد أرضية مشتركة للحوار وتبادل الخبرات والأبحاث العلمية بين مختلف المؤسسات التعليمية ومراكز الأبحاث بما يخدم توطيد العلاقات المتينة بين الشعوب .

وتحقيقا لهذه الأهداف يضع المركز كل خبراته وخبرات أعضاء لجنته العلمية تحت تصرف الجامعات والطلبة من خلال نشر محاضراتهم على شكل هذه السلسلة العلمية، كمساهمة منه في إثراء المكتبات بالدراسات والبحوث العلمية.

المشرفة العامة

د. سرور طالبي المل

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

المقدمة

ليس الوعي وحده الوساطة التي تجعل المعرفة بالعالم الخارجي ممكنة؛ إنه يفتح أيضا على رهانات عملية، أي التساؤل حول معرفة ما علينا القيام به، و كيفية القيام به.

إن المشكلات التي تطرح على الإنسان في مجال الممارسة العملية تولد الحاجة للنظر(الحكمة)،و هو أمر عديم المعنى بالنسبة لكائن لا يتمتع بأية قدرة على تحليل شروط وجوده، و لا على اتخاذ قرارات صائبة في وضعية معينة. إن هذه القدرة على خلق مسافة من المعيش، حتى و إن اعترضتها بعض العراقيل، فإنها ما يمد مفهوم الحرية بالمعنى، الحرية هنا بوصفها القدرة على الفعل،وعلى اتخاذ قرارات تتعلق بتدبير شؤون حياتنا.

اذ يلاحظ أن الإنسان المعاصر قلق و متهور ، هائر و جائر ، غير مبالي لا شيء يلهمه و لا شيء يحرك كرامته ، فلا يستشعر أية وهشة أو تعجب أو حماسة أو أي إجلال ، و أصبح يتزلق فوق سطوح الأشياء .و بذلك هو بحاجة ماسة الى قيم عليا توجه سلوكه هذا .

و عليه فإن مهمة الفيلسوف الأخلاقي هو الأخذ بيد ذلك الإنسان المنزلق ،لكي يسترد حاسته الخلقية ليرى القيم و يدرك المعاني و يحس بالجمال ،و مهمة الأخلاق إيقاظ الإحساس بالقيمة الإنسانية العليا لكي تنقاد نحو المثل العليا و تريك ما في الإنسان من عنصر سامي ليسمو فوق مستوى الطبيعة من خلال وعي أخلاقي .

فالأخلاق تنشد ، نظرا لطابعها المعياري، تحديد القيم العليا الموجهة للفعل البشري، والمنظمة لسلوكات الإنسان، و لعلاقاته بذاته و بالآخرين، كما تبحث عن معيار داخلي لتحديد السلوك، و مدى قيامه على اختيار حر يعلو فوق كل إكراه، اختيار مستقل لا يحتاج لأية إملاءات خارجية، و من خلاله التساؤل حول الحرية ذاتها.

و عليه آثرنا طبع هذة الرسالة الاخلاقية كمدخل ضروري لدارس الفلسفة الخلقية ليقف على نظرياتها و مفاهيمها،و حتى يتسنى للباحثين في دروب الظلمة الاهتداء الى النور .هذا و تكمن أهمية هذه المطبوعة في كونها تفتح على آفاق الفعل الإنساني، و على أسمى المثل التي ينشدها الإنسان: الواجب و الحرية، و السعادة.

و تهدف هذه المطبوعة الى تحقيق القدرات المعرفية التالية :

- التساؤل حول غايات الوجود البشري و إدراك ما يميز الفعل البشري في بعده الأخلاقي و التفكير في المفارقات الناتجة عن هذا الوضع.
- تمثل المرجعية الأخلاقية التي يستمد منها الفعل البشري قيمته و التعرف على مفاهيم فلسفية تندرج في هذا المجال المعرفي و كذا التعرف على الأطروحات و المواقف الفلسفية، و مناقشتها.
- الإشعار بأن تعليم الأخلاق لا يعني مجرد توصيل المعلومات الأخلاقية إلى الأذهان فقط، بل يعني الإشعار بالمسئولية الأخلاقية وبتطهير النفوس وتزكيتها من الرذائل والشرور وتحليتها بالفضائل ومكارم الأخلاق.
- تكوين الشعور بالمحبة للفضائل والكراهية والنفور من الرذائل والشرور.
- تنمية الميول نحو العمل بالقيم الأخلاقية، والدعوة إليها ما استطاع المعلم إلى ذلك سبيلًا في المدرسة وخارجها.
- التبصير بشمولية روح الأخلاق الإسلامية على كل تصرفات وسلوكيات الناس الفردية والاجتماعية.

- إبراز أهمية وأثر القيم الأخلاقية الإسلامية من الناحية العلمية والاجتماعية والإنسانية والحضارية المادية والمعنوية.

ا - طبيعة علم الاخلاق

تعريف الاخلاق

يعد موضوع الأخلاق، على الرغم من تشعبه، من المباحث الهامة التي استقطبت أقلام العديد من المفكرين والفلاسفة على السواء .إن قيمته بهذا المعنى، لا تكمن في محتوى القيم التي يتضمنها فحسب، بل في كونه يساير ويوجه - في كل مرحلة من مراحل التاريخ البشري -السلوك الفكري والعملي للإنسان ،و يتحدد دور الأخلاق في حرصها على تنظيم الحياة البشرية على تنوعها و ترسي القواعد العامة للسلوك والمعاملات. و مصطلح الأخلاق لغة جاء من (خلق) و يحمل عدة معاني :

نقول :خلق (الغلام) حسن خلقه.ا

لخلق (مص) :(الناس، الفطرة.

الخلقة (ج) خلق :الفطرة والهيئة.

الخلائق (ج) خلائق :ما خلقه الله، الطبيعة التي يخلق بها الإنسان.

تخلق (بأخلاقه) :تطبع بطباعه.

الخلق و الخلق(ج) أخلاق :المروءة، العادة، السجية، الطبع ([1])

فللخُلق هو الدين والطبع والسجية، وهو عبارة عن الصورة الباطنيّة للإنسان، كما أنَّ "الخَلق" بالفتح عبارة عن الصورة الظاهرية للإنسان، فعند ما يقال: «فلان حسن الخَلق والخُلق» المراد أنّه حسن الظاهر والباطن.([2]) وهذه الصورة الباطنية يظهر جمالها أو قبحها من خلال صدور الأفعال عنها،فإن كانت الأفعال الصادرة عن تلك الهيئة أفعالا محمودة وحسنة عقلاً وممدوحة وراجحة شرعاً سمّيت تلك الهيئة "خلقاً حسناً" وإن كان الصادر عنها أفعالاً ذميمة وقبيحة شرعاً أو عقلاً سمّيت "خلقاً سيّئاً".

والأخلاق اصطلاحًا :

هي حالة نفسية تترجم بالأفعال، أي أن الأخلاق، لها جانبان،جانب نفسي باطني، وجانب سلوكي ظاهري([3]) فالسجايا هي الطباع. والسلوك هو الفعل المترجم لهذه الطباع.

ويمكن تعريف علم الأخلاق من حيث البحث عن المبادئ وترتيبها واستنباطها والكشف عن أهميتها للحياة الأخلاقية، مع بيان الواجبات التي يلتزم بها الإنسان([4])

و قد عرفه **أندريه لالاند** في الموسوعة الفلسفية على أنه " مجموعة القواعد السلوكية المعتبرة صالحة بلا شرط " ([5])

---

[1] - المنجد في اللغة والإعلام، انظر مادة (خلق) دار المشرق-بيروت ط ٤١، 2005 .

[2] - لسان العرب ج٤ ،مادة "خلق " ، ص١٩٤.

[3] - مقداد يلجن ،علم الأخلاق الإسلامية ،دار عالم الكتب للطباعة والنشر،الرياض، ط٢، ٢٠٠٣، ص٣٤.

[4] - أرسطو،مقدمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة أحمد لطفي السريد، مطبعة دار الكتب ١٩٤٢،ص٨.

[5] - لالاند أندريه ، الموسوعة الفلسفية، الأخلاق، ت خليل أحمد، منشورات عويدات-باريس، ط2 ، ص839

كثيرا ما نسمع في حديثنا العادي عبارات مثل"كان يجب أن لا يفعل هذا" " من الصائب أن تعامل جيرانك " و " هذا رجل صالح – و ذاك طالح" " و كان فلان يقوم بواجبه فقط و " من الصائب أن أقول الصدق ".و رغم يسرها الظاهر بالنسبة إلى المستمع إلا أن الاختلاف في تفسيرها كثيرا ما يقودنا إلى تقرير أن الأمر ليس بمثل هذه السهولة فاختلاف صديقي معي في فهم عبارة مثل " محمد رجل صالح من كل الوجوه " قد يرجع إلى واحد من السببين التاليين :

١- إن صديقي يعرف عن محمد ما لا اعرفه و لو أقنعني بما لا أعرفه فقد أقرر معه أن محمد ليس صالحا من كل الوجوه .

٢- إن اختلافنا في فهم تلك العبارة لا يرجع إلى جهل الواحد لنفس الحقائق التي يعلمها الآخر ، و إنما قد يرجع إلى اختلافنا في استخدام مصطلحا "صالح "و "طالح"أي استخدامهما بمعاني مختلفة .

إن الأخلاق تدرس مثل تلك المصطلحات،و تكشف النقاب عما تتضمنه أحاديثنا اليومية من كلمات أخلاقية .كما أنها تحاول البحث عن الأسس التي يقلع الإنسان وفقها عما هو طالح. و يتحول إلى ما هو صالح كما يدخل في نطاق علم الأخلاق عددا من القضايا الأخرى .

فعلم الأخلاق ليس القواعد السلوكية المعتبرة بلا شرط وإنما هي نظرية عقلية للخير والشر ([1]) و يمكن تعريف علم الأخلاق بأنه العلم المعياري لسلوك الكائنات البشرية التي تحيا في المجتمعات .. و انه العلم الذي يحكم على مثل هذا السلوك بالصواب أو الخطأ ، بالصلاح أو بالطلاح ([2])، إن هذا التعريف ينص أولا على أن الأخلاق علم و يمكن تحديد العلم بأنه نسق معرفي لمجموعة وقائع جزئية مترابطة ،و لفظة نسقي تعتبر لفظة هامة هنا لأنها هي التي تميز المعرفة العلمية عن المعرفة العادية التي تتصف بالعشوائية و اللاترابط.

كما يطلع علم الأخلاق أيضا إلى إنشاء قواعد عامة للسلوك و الأفعال ويفسر لنا معاني الخير و الشر فهو علم يوضح لنا الحياة الأخلاقية، و يساعدنا على معرفة الغاية الأخيرة للحياة، و يبين لنا المقياس الأخلاقي الذي نهتدي به في الحكم على الأعمال .و بعبارة أخرى هو علم " يفسر لنا معاني الخير و الشر و يوضح لنا الصورة المثلى التي ينبغي أن يتبعه الناس في معاملتهم للآخرين،و يبين ما ينبغي أن يقصده الناس في أعمالهم من غايات، و باختصار هو علم ينير الطريق لما ينبغي أن يكون"([3])

وبما ان لكل علم مجاله الخاص فعلم الطب يعالج الأمراض،و علم النبات يدرس النبات فان علم الاخلاق يعالج أحكام معينة يصدرها على السلوك الإنساني،و الواقع ان مثل تلك الأحكام القيمية لا تقوم بها الا تلك العلوم المعيارية كالمنطق و الجمال و الأخلاق و هي تختلف عن الوضعية في أنها لا تقتصر على الوصف و إنما تتجاوز الوصف إلى الحكم ،فالأخلاق إذن علم معياري يدرس ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني فيضع بذلك قوانين الأفعال الإنسانية ومثلها أو المبادئ العليا لها. ولذا فإن مهمته هي" وضع الشروط التي يجب توافرها في الإرادة الإنسانية وفي الأفعال الإنسانية لكي تصبح موضوعًا لأحكامنا الأخلاقية عليها".([4])

---

١ - لالاند أندريه ، الموسوعة الفلسفية، ص839 .

٢- وليام ليلى، مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة وتقديم د .علي عبد المعطي محمد، منشأة معارف،الإسكندرية،2000 ، ص26 .

٣ - رابو برت، مبادئ الفلسفة، ص 27 .عن د .محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم،ط3 ،الكويت، 1983 ،ص ١٧، 18.
انظر ايضا : أحمد أمين، كتاب الأخلاق، مطبعة دار الكتب المصرية، ط3 ، القاهرة، 1931 ص2 .

٤ - ليون جوتييه ،مدخل لدراسة الفلسفة، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار الكتب الأهلية، سنة ١٩٤٥، ص ٨٩- ٩١،

فهو علم معياري للسلوك و السلوك اسم جمعي للأفعال الاختيارية و هذا الاختيار و تلك الحرية هو ما يميز سلوك الإنسان عن غيره من الكائنات ،و من ثمة فان الأفعال الاختيارية تشتمل على كل أفعال المشيئة أو الإرادة و تشتمل كذلك على الأفعال اللاإرادية و الاعتيادية كغلق العين إمام الضوء المبهر ،أو كامتصاص الطفل لاصبعه لكن بشرط أن يكون بمقدور الفاعل صنع أو تغيير أو تعديل الفعل بمحض إرادته .

و يمكن مؤقتا ان نحصر السلوك الذي نتعامل من خلاله مع علم الأخلاق بطريقتين :

١- فنحن نتعامل مع أفعال إنسانية مختارة و ليس مع أفعال حيوانية ، على الرغم من ان وفاء الكلب لسيده شديد الشبه بالفعل الإنساني الخير، بيد ان استبعاد مثل هذا الفعل الحيواني و غيره يعزى إلى كونه فعلا غير اختياري .

٢-و اذا كان علم الأخلاق هو العلم الذي يدرس سلوك الكائنات البشرية التي تعيش في المجتمع ،فإن هناك من بين رجال الأخلاق من يحدد هذا السلوك أكثر بقوله ان هذا السلوك يقتصر على علاقة الفرد بغيره من الأفراد في مجتمعه الذي يحياه، واضعين في اعتبارهم بان لكل كائن بشري خلفية اجتماعية عريضة و الا لما كان بشرا.

هناك مصطلحات متعددة تستخدم استخداما شائعا في أحكامنا الأخلاقية فنحن نقول مثلا " هذا الفعل خير و ذلك شرير" كما نقول" انه فعل صائب أو خاطئ" و نضيف "انه فعل أخلاقي ،أو لا أخلاقي ،أو انه سلوك صالح أو طالح ، و كثيرا ما نقول "إنما يجب ان نقوم بهذا العمل او ان "علينا القيام به ،او أن " من الواجب فعله" و عن نوع آخر من الأفعال نقول "انه لا ينبغي عمل ذلك " أو "ليس علينا القيام به" أو "ليس من واجبنا ان نقوم به "، نعم ان بعض هذه المصطلحات تبدو مدعمة للاتجاه الاخلاقي ، و بعضها الاخر يدعونا الى تجنب السلوك الاخلاقي لكنها مع ذلك تعد من اكثر المصطلحات صعوبة ، و قد يرجع جزء كبير من صعوبتها الى استخدامتها المهمة في اللغة العادية فقد نقول ان المؤمن قد يقوم باعمال "باطلة "، وان المشاغب يقوم بمشاجرات "رائعة" و السارق يسطو بطرق "بديعة " على البنك ،و ان ذلك خمر"جيد" و غير ذلك .

لكن يبدو ان استخدامنا لمصطلحي "صالح" و "طالح" يكون ملائما في ميدان الاخلاق اذا وضعنا في اعتبارنا ان النتائج المترتبة على السلوك ،و النظر للافعال وفقا لنتائجها لا يمكن ان يتم اذا غيرنا المصطلحين السابقين بمصطلحى "الصواب "و "الخطأ" ، اذ الصواب يعني ملائمة الفعل لقاعدة أو اتفاق ما يناسبه ، مثل قولنا في علم الجمال مثلا "ان هذه القبعة تلائم هذا الفستان "أو"ان هذه الكلمة تناسب هذا البيت من القصيدة "أو ان هذا الفعل يتناسب مع القاعدة القائلة "لا تسرق" و قد يرتبط الصواب بالالزام "ينبغي ان تقوم بهذا العمل "أو"من الواجب ان تفعل هذا و تدع ذاك".لكن ذلك ليس هو الحال في كل المواقف، فعندما تترك زوجة فرد ما بيته فمن الصواب ان يشعر بالأسف و لكن ليس في مقدور أحد إلزامه بذلك ان لم يكن يشعر بالأسف فعلا،ضف الى ذلك انه من المحتمل ان يقوم الفرد بفعلين صائبين في آن واحد كتناول الشاي و القهوة في الإفطار،او دراسة الاقتصاد و التاريخ في الجامعة،و يستطيع الفرد ان يقول بالطبع ان من واجبي تناول الشاي او القهوة في الإفطار ، او ينبغي علي ان ادرس التاريخ او الاقتصاد .

ب - معطيات و مناهج الأخلاق

ذكر الفيلسوف الانجليزي جون لوك في فقرة شهيرة له"ان الله لم يكن يضن على البشرية بهذه الدرجة ، و ذلك بان يجعلهم مخلوقات من ذوات الرجلين ثم يترك الأمر لأرسطو كي يجعلهم كائنات عاقلة ... لقد منح الله الإنسان عقلا يفكر به دون ان يحتاج الى تعلم طرق القياس "([1]) و هذا القول ينسحب بدوره على قوى الإنسان المميزة بين الصواب و الخطأ، اذ لم يترك الله

---

[1] - جون لوك، رسالة في الفهم البشري،الكتاب الرابع ،الفصل ١٧.

الأمر لأساتذة الأخلاق كي يبينوا الفارق بين الصواب و الخطأ، اذ ليس من شأن رجال الأخلاق ان يخلقوا المعايير الأخلاقية من لاشيء أو من فراغ، فهم أنفسهم يعيشون في بيئة اجتماعية توجد فيها تلك المعايير رغم كونها مبهمة و غير ناضجة في الكثير من الأحيان .

ان واجب رجل علم الأخلاق الأول هو إزالة عدم التناسق الموجود بين المعايير العامة المقبولة ، و إجراء بعض التبديلات الضرورية في تلك المعايير في أضيق الحدود،و ذلك بواسطة إيجاد مبادئ عامة أخرى يمكن ان تضم – في تناسق تام – تلك المعايير الأخلاقية بين ثناياها ، و هذا هو الواجب الثاني لرجل الأخلاق ، و هو قد يلجأ في سبيل ذلك الى الفحص والتصنيف و فرض الفروض المختلفة ، و لا يصبح الفرض قانونا الا اذا ثبت صحته أمام كل الحالات المراد له تفسيرها .ان رجل الأخلاق يقوم – بعبارة أخرى –بمقارنة المعايير الموجودة ليقف على امكانية حذف عدم الاتساق بينها بواسطة إيجاد مبادئ أوسع و أرحب.

و يرى بعض الباحثين أن على علم الأخلاق أن يستخدم منهج التحليل الذي تستخدمه العلوم الطبيعية ، لكن يبدوا أن مثل هذا المنهج ليس ملائما لدراستنا الأخلاقية على الإطلاق ، فالفعل الخير لابد من رؤيته ككل ،و أننا حينما نلتقط من خلال تحليل الصفات الحميدة أجزاء الفعل ، فإننا نتجاهل ببساطة الطبيعة الحقيقية للفعل الأخلاقي .

يمكن القول ان منهج التحليل يمكن ان يصل بنا في علم الأخلاق و في غيره إلى فهم أكمل،لكن ذلك لا ينطبق من وجهة نظرنا على تحليل عناصر الفعل الأخلاقي و إنما على تحليل الفعل الأخلاقي النهائي.

II - تعريف فلسفة الأخلاق ومكانتها

إنّ مصطلح" **الفلسفة** "لوحده يشير إلى بيان العلوم النظرية الّتي تبين خصائص الوجود الكلية بالأسلوب العقلي.وأمّا مصطلح" **الأخلاق** "فإنّه يحكي الصفات الفاضلة والمذمومة في الإنسان، وكذلك العلم الّذي يتكلم عن الصفات والسلوكيات القبيحة والحسنة.

لكن ما هو المراد من المصطلح التركيبي" **فلسفة الأخلاق**"؟

تعرفنا حتى الآن إلى علم الأخلاق الذي يتكلّم عن السلوك الحسن والقبيح والصفات المقبولة وغير المقبولة كما يتحدّث عن الأعمال الّتي ينبغي فعلها أو تركها، وعن الصفات الّتي ينبغي تنميتها أو تحجيمها كصفات الكرم والبخل والشجاعة والجبن والتي يمكن تحصيلها أو إزالتها باختيارنا وإرادتنا أو الّتي يمكن السيطرة عليها والتحكم بها.

لكن في الحقيقة هناك آراء ونظريات متعدّدة حول تعريف القيم والضرورات الأخلاقيّة والتي تختلف فيما بينها في مجال تقييم الصفات والأفعال الاختيارية وضرورتها ولزومها. ومن أجل تحصيل الهدف الهام الّذي نسعى إليه يجب علينا معرفة أيّ واحد نختار من بين هذه المذاهب الأخلاقيّة.

ومجدّداً نعود إلى أحكامنا القيميّة والّتي قُبلت على أساس القواعد الأخلاقيّة عندنا والّتي سوف نستفيد منها من كلمات نظير" :**الحسن" "القبيح" "يجب "و"لا يجب."**

وهنا نسأل: ما هو معنى هذه الكلمات بالدقّة؟ وأيّ شيء تُخبر؟ وهل الحسن والقبح صفتان واقعيّتان لأفعالنا وصفاتنا؟ وهل يمكن إثبات القواعد الأخلاقيّة كما نُثبت القوانين الفيزيائية والقواعد الهندسية؟ وهل يمكن على أساسها تشييد مذهب أخلاقيّ قوي يمكن الدفاع عنه؟ وهل يمكن تقييم القواعد الأخلاقيّة بناءً على ملاكات واقعيّة وثابتة أم أنّ مبنى تقييم هذه القواعد أمور متغيرة لا ثبات لها؟ وهل أنّ الأخلاق مطلقة أم أنها نسبية؟

في الحقيقة إنّ تحقيق هذه الأسئلة والإجابة عنها لا يرتبطان بعلم الأخلاق ، لأنّ هذا العلم يفترض مسبقاً أنّنا نعرف معنى الحسَن والقبيح، وكذلك فإنّ هذا العلم يمتلك قواعد أخلاقيّة خاصّة به ويمكن القبول بها، وإنّما نسعى نحن فقط إلى المعرفة التفصيلية بها.

إنّ علم الأخلاق يقدّم لنا جدولاً من الأفعال والصفات الحسنة والقبيحة، إلّا أنّه لا يأخذ على عاتقه بالضرورة لزوم الدفاع العقلاني عن جداوله، ولو كان هذا الأمر ضرورياً ولازماً فلا بد من الذهاب إلى علم آخر وطلب الإعانة منه.

ما هي أهميّة وضرورة معرفة الإجابة عن هذه الأسئلة؟ أوليس علم الأخلاق كافياً لنا للقيام بالأعمال الحسنة والابتعاد عن الأعمال القبيحة والسيئة؟ أوليس كافياً لنا لامتلاك الصفات الفاضلة وتهذيب أنفسنا من الصفات الرذيلة؟ لأجل إدراك أهميّة الإجابة عن هذه الأسئلة سوف نتصوّر مرّة أخرى واقعة افتراضية:

في هذه الواقعة ليس لدينا أيّ اطلاع على الإجابة عن أيّ سؤال جديد أيّ أنّنا لا نعرف ما معنى الحسن وما معنى القبح، ولا نعرف أنّ القواعد الأخلاقيّة مطلقة أو نسبية، وهل أنّ أحكامنا القيميّة صحيحة أم لا، وكذلك لا نعرف أيّ واحد هو المقبول والمعتبر من بين المذاهب الأخلاقيّة المختلفة، وأيضاً كما نحتمل أنّ القواعد الأخلاقيّة تشبه البيانات العلمية بحيث يمكن إثباتها، وأنها مبينة للحقائق العلمية، كذلك نحتمل أنها مجرد بيان لأحاسيسنا الداخلية أو أنها ناشئة عن نوع من التوافق والعقود الاجتماعية - كما نشير إلى توضيحها في الفصول اللاحقة - وفي هذه الصورة لا يمكننا الاطمئنان بدقّة إلى ما نصدره من أحكام وقرارات، وفي النتيجة سوف نتردد فيما نختاره ونقرره وسوف نتهاون في حفظ وحماية قيمنا الّتي قبلناها، ومضافاً إلى ذلك فإنّه في مثل هذه الواقعة لن يكون معقولاً أنّ ندافع عن آرائنا وبالتالي إثبات صحة قراراتنا للآخرين.

إذا لم تكن القيم الأخلاقيّة ذات ملاكات واقعيّة وثابتة لا تتغير، وكانت مبنَية على السلائق الفردية أو الجمعية فحينئذٍ لن يكون مفيداً أيّ سعي فكري أو نظري لتحقيق الهدف المنشود من الحياة وتأمين الطرق الموصلة إلى هذا الهدف، وكذلك لن يكون مفيداً أيّ بحث وحوار لإثبات قيمنا المقبولة عندنا ورد تلك القيم الّتي لا نقبلها

و كذلك سوف يكون أيّ نوعٍ من الجهاد العملي في سبيل حفظ قيمنا المختارة وتوطيدها في المجتمع ومواجهة الغزو الثقافي والقيم المعارضة والمنحرفة أمراً غير معقول. ومن ثمّ فإنّ هذه القيم إذا لم تكن ذات ملاكات ثابتة سيؤثر ذلك بشكل مباشر على مقدار اطمئناننا في التشخيص الصحيح لهذه الملاكات في ميزان اهتمامنا بحفظ هذه القيم، ونشرها.

نعم من المقطوع به أنّ عامة الناس تمتلك مثل هذه القرارات والأحكام القيميّة ولديها إجاباتها عن مثل هذه الأسئلة وبالتالي تحكم بناءً على هذه الإجابات على الرغم من كونها مجملة أحياناً أو أنها لا تستند إلى علم خاص أو معرفة باصطلاحات ذلك العلم، ولذا فإنّنا نراهم يقبلون بتسرّعٍ بعض تلك الأحكام والقرارات أو يرفضونها كذلك.

إلّا أنّه ولأجل الاطمئنان والتأكّد من صحّة أحكامنا فإنّنا نحتاج حتماً إلى تحليلها بشكل علمي، وتأكيداً لذلك نقول إنّ عامة الناس يستدلّون لإثبات مرادهم مع أنّه من الممكن عدم تعلّمهم قواعد الاستدلال في علم المنطق، إلّا أنّه وللاطمئنان على صحة الاستدلال وللحذر من الوقوع في فخ المغالطات لا بد لنا من الاطلاع بشكل علمي على قواعد الاستدلال في علم المنطق.

وكما أشرنا فإنّ علم الأخلاق يبتدئ عمله مع هذا الافتراض المسبق وهو امتلاكنا لإجابات - ورغم كونها إجمالية - عن تلك الأسئلة المذكورة، وهذا يعني أنّ البحوث المرتبطة بالإجابة عنها مقدّمة على بحوث علم الأخلاق، ولذا لو أردنا تقديم تحقيق هذه الإجابات ضمن علم مستقلٍ فإنّ مثل هذا العلم سيكون مقدّمة للدخول إلى علم الأخلاق لأنّه في الحقيقة يبحث عن أصوله ومبانيه وبالاصطلاح عن مبادئ علم الأخلاق. وبناءً عليه فإنّ العلم الّذي يبحث عن مبادئ علم آخر يسمى "فلسفة" ذلك العلم ولذا يسمى العلم الّذي نبحث عنه بـ"**فلسفة الأخلاق**."

هذا ومن الواضح أنّ" الحسن" و"القبيح "و"القواعد الأخلاقيّة "و"الواقعيّة أو اللاواقعيّة في القيم والضرورات الأخلاقيّة" وكذلك "ثبوت أو عدم ثبوت القواعد الأخلاقيّة" و"الاطلاق والنسبيّة في الأخلاق "وأمثال هذه المفاهيم ليست أموراً حسية يمكن مشاه دتها، ولذا فإنّ المنهج التجريبي لن يكون مؤثّراً بشكل مباشر في حلّ مسائل هذا العلم ،وبناءً عليه فإنّ المنهج المتّبع في تحقيق هذا العلم سيكون منهجاً عقلياً.

و عليه فان فلسفة الأخلاق هي تحقيق فلسفيّ (عقليّ) حول المبادئ التصوريّة والتصديقيّة لعلم الأخلاق.أي أنّه يبحث في هذا العلم من وجهٍ طرفٍ ما حول مفاهيم "الحسن"،" القبح"، "يجب" و "لا يجب" - والّتي يستفاد منها في التعابير الأخلاقيّة - وارتباطها مع الواقعيّات، ومن وجهٍ آخر يحقق فيه حول الأصول المؤثّرة في قبول أو عدم قبول الأمور الأخلاقيّة اللازمة أو في كيفية اختيار المذهب الأخلاقيّ المطلوب، كلّ ذلك بناءً على المنهج العقلي والاستدلالي.

أساس القيمة الأخلاقية

لقد اختلف فلاسفة الأخلاق حول الأساس الذي تنبني عليه القيمة الخلقية، وسنشير هنا إلى أهم المذاهب الفلسفية التي حاولت تحديد أساس القيم الخلقية ،و منها:

I-المذهب العقلي :

إن الاتجاهات العقلية ترجع حقيقة القيم الخلقية إلى العقل ، أي إلى حركة العقل طبقا لحقيقة بديهية ثابتة موجودة في ماهية كل كائن. و ماهية الشيء هي التي تفسر قيمته، و هذه الماهية ثابتة لا تتأثر بالزمان لأنها مطلقة ، فهي صادرة عن مبادئ عامة ويقينية لخلوها من كل منفعة ذاتية أو اجتماعية و غايتها تحمل في ذاتها و الفعل الأخلاقي لا يتم إلا بهذا المبدأ العام .

إن القيمة الخلقية للفعل تكمن في مبدأ الفعل لا في نتائجه فالقول ان القتل والكذب هي أفعال ذميمة و مستهجنة ينبني على أنها تحمل في ذاتها معنى الرذيلة ، و نحوه القول إن الأمانة و الصدق و الإحسان أفعال حميدة و مستحسنة لأنها تحمل في ذاتها معنى الفضيلة ، و عليه تدرك القيمة الخلقية عقليا على اعتبار أن الوجود تابع للقيمة.

القيمة الخلقية في نظر بعض الفلاسفة أساسها العقل لأنها الوسيلة التي يميز بها الإنسان الخير من الشر ،و اعتمادا على هذا التميز يوجه الإنسان سلوكه مما يبين أن العقل هو المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية فهو يشرع و يضع مختلف القوانين والقواعد الأخلاقية التي تتصف بالكلية و الشمول ، أي تتجاوز الزمان و المكان.

أ - موقف أفلاطون٤٢٨-٣٤٧ ق.م

أما فلسفة أفلاطون فتعتبر في معالجتها للمشكلة الأخلاقية امتدادا للمذهب السقراطي ، فقدساير أستاذه في موقفه من اتجاه الفلسفة السوفسطائية في ميدان المعرفة و الأخلاق .

كان هدف أفلاطون من خلال محاورته التي تقوم على أساس من الحوار الجدلي التعليمي ان يقضي على نسبية الحقائق في مجال المعرفة ،أو نسبية القيم في مجال الأخلاق ، كما انه أبطل رد الخيرية الى اللذة،فلم تصبح الفضيلة قائمة في لذة الفرد كما زعم السوفسطائيون ذلك والفلسفة القورينائية بعدهم ، و إلا استحال التمييز بين الخير و الشر، فالمتبرع بالدم يشعر بألم لكنه يشعر بلذة،لان الفعل الواحد قد يسبب لفرد لذة و لآخر الم ، و حاول أفلاطون –كما فعل سقراط- أن يحدد الشروط التي تقتضيها إقامة مقياس أخلاقي موضوعي لا يختلف باختلاف الأفراد، و لا يتغير بتغير الزمان و المكان.

لقد أبطل افلاطون الاتجاه السوفسطائي الذي أقام الأخلاقية على الوجدان، إذ استهدف أفلاطون جعل القانون الأخلاقي عاما للناس "ولا يتيسر هذا إلا بإقامته على أسمى جانب مشترك في طبائع البشر ونعني به العقل"([1])، وزاد خطوة عن موقف أستاذه تجاه السوفسطائية، فرأى أن الفعل الخلقي يتضمن جزاءه في باطنه، وأن الإنسان الفاضل يؤدي الفعل الخير لذاته باعتباره غاية في نفسه، وأبطل بذلك المذهب السوفسطائي الذي وضع غاية الأخلاقية خارجها، ورهن الخيرية باللذة التي تنجم عنها ([2]).

فيلح أفلاطون في القول بأن الفعل الخلقي يحمل في ذاته مبررات فعله و قيمته باطنية ذاتية ،بمعنى أن الإنسان الفاضل لا يقدم على فعل الخير رغبة في تحقيق لذة أو جلب منفعة ، فقضى بهذا على رأي السوفسطائيين الذين وضعوا غاية الأخلاق خارجها و راهنوا باللذة التي تنجم عنها ،و يؤكد أفلاطون ان كافة الفضائل – مع استثناء الحكمة – فقد نشأت في النفس عن طريق العادة و المران .

وردًا على حياة اللذة التي تصورها أتباع المذهب السوفسطائي،فإن أفلاطون يرى على العكس أن خفة الانفعال وضعف اللذة والألم هي سمة الحياة الفاضلة،وهي ألذ حياة، بينما حياة الرذيلة هي التي تتسم بالألم الذي يغلب ويدوم([3]).و تقوم الفضائل عنده على قوى النفس الثلاث:

١- **القوة الشهوية** : و يقول عنها أفلاطون ان جميع الرغبات متى تعزى بوضوح الى أسباب بدنية يطلق عليها – معنى خاص- اسم " الشهوات " و فضيلة هذه القوة هي " العفة" التي تلطف الأهواء و تترك النفس هادئة و العقل حرا.

٢- **القوة الغضبية** :و هي تعتبر عند أفلاطون مصدرا عاما لطائفة من الانفعالات تحض على العمل النشيط الميال اتلى النزاع و الغضب و الشجاعة او الاقدام ،و حب الشرف و الحياء و النفور من العار و فضيلة هذه القوة هي الشجاعة .([4])

٣- **القوة العاقلة** : و فضيلة هذه القوة هي الحكمة حيث تكمل العقل بالحق ، و الحكمة هي أولى الفضائل و مبدؤها ،فلولا الحكمة أجرت الشهوانية على خليقته، و انقادت لها الغضبية ، ولو لم تدع العفة و الشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل و تتشرفان بخدمتها، لما خرجنا من دائرة المنفعة الى دائرة الفضيلة .

و إذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخضعت الشهوانية و الغضبية للعقل تحقق في النفس النظام و التناسب ، و يسمي أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة ([5]) و هي الفضيلة الرابعة،باعتبار أن العدالة بوجه عام هي إعطاء كل شيء حقه، فليست العدالة عنده فضيلة خاصة قائمة بذاتها أو لها قوى في النفس الإنسانية ،و لكنها حال الصلاح و البر الناتجة عن اجتماع الحكمة و الشجاعة و العفة .

اللذة والسعادة و علاقتهما بالخير الانساني

لقد بحث افلاطون في الخير الأقصى للإنسان كما بحث سقراط عن هذا الخير الانساني وهل هذا الخير يقوم في الحكمة او اللذة أو الثروة او الشهرة ؟

لقد بحث كل منهما على المعنى الحقيقي للاسم الكلي " الخير "اذ لابد ان نفهم اولا الطبيعة الحقة للخير في ذاته .

---

[1] - د. توفيق الطويل ،الفلسفة الخلقية، ، ص ٤٥.
[2] - د. أبو ريان ،تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٢٤٤.
[3] - يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة، ص ٩٥.
[4] - محمد محمد الطاهر ،علم الاخلاق النظرية و التطبيق،منشورات دار و مكتبة الهلال ،١٩٨٧، ص٢١.
[5] - د. كمال جعفر، الفلسفة العامة و الأخلاق، ص ١٨٢- ١٨٣.

لقد أعلن افلاطون في لهجة قاطعة في كتابه "النواميس " ان من واجبنا اذا خاطبنا البشر – لا الآلهة- ان نؤكد لهم ان الحياة التي نمتدحها باعتبارها أفضل حياة و أنبلها هي الحياة التي يطغى فيها فيض اللذة على الألم ،و لكن أفلاطون – و ان سلم بأن العلاقة الوثيقة بين "الأفضل و الألذ" حقيقية و جليلة الشأن – الا أنه يؤكد من أجل عامة الناس أهمية اللذة على هذا النحو ،فإن المقارنة الفلسفية التي عقدها في محاورة " فيليبوس" بين مطالب اللذة و مطالب الحكمة انحدرت فيها اللذة و قضى عليها تماما .

و من هذا كله يتبين لنا مدى الجهد الذي اضطر ان يبذله افلاطون في إقامة فلسفة خاصة بالأخلاق ،و ذلك من أجل محاربة السوفسطائيين نو لكنه سلك بعد ذلك طريقا آخر سهلا تتبين فيه معنى السعادة التي هي الخير الاقصى للانسان ،و هذا الطريق هو طريق الجدل التي تقطع فيه الارادة مع العقل نفس المراحل و يتقابلان عند نفس الغاية .

ومن هنا يؤكد أفلاطون ان الحياة الحكيمة هي المطلب الحقيقي للنفس ،و ان الجهل هو علة الإغراض عنها و الامتناع عليها ،ذلك بأنها اذا تأملنا النفس وجدنا فيها قوة عظمى تحركها أبدا و هو الحب .و الحب هو قلق دائم و شوق خير، فالحب مبدِؤه الخير و غايته الخير،و يتجه الحب اول ما يتجه الى جمال الأجسام و الأشكال ،عند هذا المجال يقف الأكثرون ضانين انه الغاية .

لا يخلو إذن الخطاب الفلسفي من مطارحة لإشكالية القيمة: سواءٌ في بعدها الجمالي أو المنطقي أو الأخلاقي؛ بل إن اهتمام أفلاطون بالمسالة الخلقية جعله يخصص محاورات عديدة للبحث في ماهية الخير ودراسة أنواع الفضائل ،هذا التناغم بين المعرفة والأخلاق نستشفه من مفهوم الحكمة في صيغتها الإغريقية الهيلينية القديمة، بحيث يكون الحكيم من تكوّن تكوّنا متينا في المعرفة

لقد ساير أفلاطون أستاذه سقراط في موقفه من اتجاه السوفسطائية في مجالات المعرفة والأخلاق. فقد عارض اتجاه السوفسطائيين في رد المعرفة إلي الحواس وإنكار المبادئ المطلقة في مجال الأخلاق ، وانتهى أفلاطون إلي أن وراء إدراك عوارض الأشياء والمعرفة الظنية بالمحسوسات تقوم الماهيات المتحققة في الأشياء ، و الماهيات المفارقة للمادة وهي المثل التي تعتبر مبادئ المعرفة.

واعتبر أفلاطون الخير الأسمى هو مصدر الوجود والكمال. وهكذا أبطل أفلاطون نسبية الحقائق في مجال المعرفة ، ونسبية القيم في مجال الأخلاق ، وأبطل رد الخير إلي اللذة ، فلم تعد الفضيلة قائمة في لذة الفرد الحسية ، كما زعم السوفسطائيون ، وإلا استحال التمييز بين الخير والشر ، لأن الفعل الواحد قد يسبب لذة لفرد وألما لآخر. وإذا كان السوفسطائيون قد أقاموا الأخلاقية علي الوجدان ، فقد عارضهم أفلاطون بإقامتها علي أسمى جانب مشترك بين الناس ، وهو العقل. كما رفض أفلاطون أن تهدف الخلقية إلي غاية تقوم خارجها ، أي في نتائجها وآثارها ، بل قال إن الفعل الخلقي يتضمن جزاءه في باطنه ، بمعنى أن الإنسان الفاضل لا يقدم علي الفعل الخير رغبة في تحقيق لذة أو جلب منفعة ، وإنما يرغب في فعل الخير لذاته ، باعتباره غاية.

يرى أفلاطون أن الوجود عالمين : عالم المثل وعالم المحسوسات. عالم المثل هو العالم الحقيقي، عالم العقل ، عالم الخير ، عالم الله. أما عالم المحسوسات فهو عالم المادة ، عالم اللذات ، عالم الشر. ومن هنا ينقسم وجود الإنسان إلي عالم الدنيا وعالم الآخرة ، عالم الروح (العقل) وعالم الجسد ولذاته .فمن اتبع العقل ، ارتفع إلي عالم المثل ، عالم الخير. ومن اتبع أهواءه غرق في عالم الرذيلة ، عالم الشر.

ولذلك فعلى الإنسان أن يحرر نفسه باستئصال شهواته وتحرير نفسه من قيود الجسد ، وذلك باتباع عقله والسمو بنفسه في مجال المعرفة العقلية ، فالمعرفة العقلية هي خير سبيل للوصول إلي عالم المثل ، عالم الخير الأقصى.

لكن أفلاطون مع ذلك يرى أن للذة علاقة بالخير ، ولم يعتبرها شرا ، إن هي خلت من الألم. ومع ذلك فاللذة عنده ليست هي اللذة الحسية ، بل هي الاغتباط بالحكمة. ومن هنا يؤكد أفلاطون ان الحياة الحكيمة هي المطلب الحقيقي للنفس ، وأن الجهل هو علة الإعراض عنها والامتناع عليها. وهكذا يريد أفلاطون أن تتخلص النفس من سجنها وهو الجسم ، ولا يكون هذا إلا بإماتة الرغبات والأهواء والانصراف عن اللذات ، والإقبال علي حياة الزهد والحرمان(الصوفية).

هكذا يصبح عالم الحس كله شر ، يجب الابتعاد والانفصال عنه رويداً رويداً ، حتى تصبح الحياة الفاضلة هي العيش والتأمل في عالم المثل وهو التأمل الفلسفي القائم علي النفس الناطقة ، ومن هنا تصبح الفلسفة – وهي معرفة عالم المثل – هي المقوم الوحيد للخير الأقصى.

نستنتج إذن أن أفلاطون يعتبر من الذين يعتقدون بوجود علم أو حكمة سامية غرضها الأقصى هو الخير المطلق ،و معرفة هذا العلم و في كل ما نرغب فيه عن طريق العقل ،و ذلك لان الخير عنده هو القيمة العليا أو قيمة القيم التي نبحث عنها ، يقول أفلاطون :" إن الخير فوق الوجود شرفا و قيمة " ([1])و هذا يعني أن وجوده أسمى حقيقة مثالية من الوجود الواقعي لأنه إدراك عقلي لقيمة الخير .

ب -موقف كانط :

و في نفس السياق نجد الفيلسوف الالماني ايمانويل كانط[٤](١٨٠٤-١٧٢٤)الذي نشأ في بيئة متدينة ،إذ كان والداه ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تستمسك بالعقيدة اللوثرية، وتؤمن بأن موضع الدين الإرادة لا العقل، وأنه لابد من أن يؤيد الإيمان بواسطة الأعمال، وتنظر إلى المسيحية إلى أنها تقوى ومحبة لله بينما ترى في اللاهوت" علم الكلام المسيحي "تفسيرًا مصطنعًا أقحم على المسيحية، وقد تأثر كانط بهذه العقيدة في فلسفته، وقال في فلسفته" أردت أن أهدم العلم بما بعد الطبيعة لأقيم الإيمان([2]) ".

و لكانط في الاخلاق[٣] كتب هي :

١- "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق[٥]١٧٨٥

٢- " نقد العقل العملي[٨]١٧٨٨

٣- " ميتافيزيقا الاخلاق"[٧]١٧٩٠ .

و لنبدأ بشرح معنى ميتافيزيقا الأخلاق ، انه يقصد من الميتافيزيقا ها هنا : المعرفة القبلية بموضوع ما عن طريق التصورات المحضة . تتميز ميتافيزيقا الأخلاق عن ميتافيزيقا الطبيعة بكون الأولى تتناول قوانين ما يجب أن يكون ، بينما الثانية تتناول قوانين ما هو كائن ، و ميتافيزيقا الأخلاق لن تستمد إذن قوانين الأخلاق من الطبيعة الإنسانية و لا من عادات الناس ،بل من العقل ذاته مباشرة ، و لهذا فإنها لن تستعين بعلم النفس و لا بعلم الإنسان ، ذلك أن معطيات علم النفس هي من الغموض و التشعب و التشتت ، بحيث لا يمكن أن نستخلص منها قواعد كلية مطلقة و فيها خلط بين المبادئ و بين الأحوال الجزئية ، بحيث تتوقف النتائج المستخلصة على الأحوال الفردية ، و الميول و العواطف الخاصة .

---

[1] - أفلاطون، الجمهورية، ترجمة، فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، القاهرة،1968 ، ص،240

[2] - يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٠٩.

و آفة المذاهب التي تسعى إلى تفسير الأخلاق بتراكيب النفس الإنسانية أو الطبيعة الإنسانية ،أو بالظروف التي يعيش فيها الإنسان، هي أنها لا تملك أن تقدم قواعد غير متفاوتة العموم ذاتية ،بدلا من أن تقدم قوانين كلية موضوعية للإرادة .

و ليس معنى هذا أن كانط لم يحسب حساب التجربة و الواقع،بل بالعكس تماما،إذ انه لما شاهد حال الواقع و التجربة انتهى إلى أن من المستحيل تأسيس الأخلاق على الواقع إذ الواقع مشتت و الأخلاق تريد قوانين و مبادئ موحدة، والواقع متغير والأخلاق تسعى إلى الثابت و الواقع نسبي و الأخلاق تهدف إلى ما هو مطلق .

و من هنا يضع كانط فكرة الإنسان بوجه عام محل فكرة ملاحظة الأفراد من الناس و يضع تصور الإنسان العاقل محل ملاحظة الطبيعة الإنسانية .([1])

لقد استبعد كانط في مذهبه الأخلاقي، مذهب السعادة الشخصية، لأنه يرد الخير إلى اللذة والمنفعة، كما أنه يعجز عن استخراج قانون كلي ضروري من أنواع الحساسية الجزئية المتغيرة، ولا يضع تمييزًا بين بواعث الرذيلة، ولم يوافق أيضًا على مذهب العاطفة الأخلاقية مع اعترافه بالفضيلة أولًا وبالذات، ولكنه في الوقت نفسه استبدل بالمنفعة الحسية الرضا النفسي، ولجأ أنصاره إلى العاطفة ليأسهم من العقل" ولم يقدروا أن العاطفة متغيرة نسبية لا تصلح مقياسًا للخير والشر"([2]).

و عليه يجب أن نستمد الأساس الأخلاقي من باطن النفس بادراك و بصيرة مباشرة ، يجب أن نجد أخلاقا عامة و ضرورية ،مبادئ أخلاقية مسلما بها و مطلقة ويقينية كالرياضيات و يجب أن نظهر أن العقل الخالص يمكن أن يكون عمليا و انه يمكنه بطبيعته أن يقود الإرادة مستقلا عن أي شيء تجريبي و أن الأخلاق فطرية فينا.

و يبدأ كانط القسم الأول من كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق "بهذه العبارة الرائعة " من كل ما يمكن تصوره في العالم بل و خارج العالم بعامة ليس ثمة ما يمكن أن يعد خيرا بدون حدود أو قيود ، اللهم إلا الإرادة الخيرة ".

و يقصد من هذه العبارة أن الإرادة الخيرة هي وحدها التي يمكن أن تعد خيرا في ذاته أو خيرا مطلقا ،أو خير غير مشروط ، و بعبارة أوضح نقول أن الإرادة الخيرة يجب أن تكون خيرة في كل الظروف و مهما كانت الأحوال ،فلا تكون خيرة في ظرف ،غير خيرة في ظرف آخر ،أو خيرة كوسيلة لغاية ،و شريرة كوسيلة لغاية أخرى.

لكن حذار أن نخلط بين الإرادة الخيرة و بين مجرد الرغبة في الخير دون اتخاذ الوسائل المتاحة لتحقيقه.

و لتوضيح طبيعة هذه الإرادة الخيرة يستعين كانط بفكرة الواجب . ذلك لان الإرادة التي تعمل وفقا للواجب هي إرادة خيرة ،لكنه لا يقصد من ذلك أن الإرادة الخيرة هي بالضرورة تلك التي تعمل وفقا للواجب ،بل بالعكس لان الإرادة الخيرة الكاملة لا تعمل ابتغاء أداء الواجب لان في فكرة الواجب فكرة ما ينبغي التغلب عليه من الميول و الرغبات ، لان الإرادة الخيرة الكاملة تعمل من تلقاء نفسها و لنفسها ، وتتجلى في الأفعال الخيرة دون أن تكون في حاجة إلى قدع الميول الطبيعية .

أي أن الإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها أو الغايات التي تعمل من أجلها ، بل من صميم نيتها و باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضروري والكافي لكل فعل أخلاقي.و منه فان الشرط الذي ينبغي أن يتوفر في الإرادة الخيرة هو الواجب الذي استخلصه كانط من خلال تحليله للضمير أو الشعور الأخلاقي .

لكن ما هو الواجب ؟ و كيف نتعرفه في الأفعال ؟ و أي الأفعال خليق بأن ينعت بهذا الوصف؟

[1] - كانط ، أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة محمد فتحي الشنيطي ، دار النهضة العربية، بيروت ، 1970 ، ص 39،

[2] - - يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٤٧.

إنه يصفه بأنه "ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون"[1].والإنسان ليس في حاجة إلى علم ولا فلسفة لكي يعرف ما ينبغي عليه أن يفعل لكي يكون أمينًا وخيرًا[2]، وإن معظم أفعالنا تتفق مع الواجب[3] ذلك لأن المبادئ الأخلاقية هي مبادئ قبلية بحتة" خالصة من كل عنصر تجريبي، وأنه لا يمكن أن نجدها أو نجد أقل جزء منها إلا في تصورات العقل الخالصة"[4].

فالواجب هو ما يقرر وفقا لقاعدة ، و القاعدة هي المبدأ الذاتي " كل ما في الطبيعة يعمل وفقا لقوانين ، و الكائن العاقل (الإنسان) هو وحده الذي لديه القدرة على الفعل وفقا لفكرة عن القوانين ، أي وفقا لمبادئ" [5]

و الواجب هو ضرورة انجاز الفعل احتراما للقانون ، لكن ما هو هذا القانون الذي يجب احترامه ؟

إن الصفة المميزة الجوهرية لأي قانون هي انه كلي أي صادق ،بالنسبة إلى جميع الأحوال بدون استثناء و القانون الأخلاقي هو القانون الذي يقول أن الفاعل أخلاقي يتصرف أخلاقيا إذا سيطر العقل على كل ميوله .

و التجربة لا تفيد في وضع مبادئ الأخلاق لأنه من المستحيل ان نعثر في الواقع العملي التجريبي على فعل أخلاقي صادق ، و يقول كانط :" من المستحيل تماما أن نقرر بالتجربة و بيقين كامل حالة واحدة قام فيها الفعل المطابق مع ذلك الواجب على مبادئ أخلاقية فقط وعلى امتثال الواجب "[6] و من هنا فان ميتافيزيقا الأخلاق تضع قوانين الكائنات العاقلة بعامة لا قوانين الطبيعة الإنسانية .

و ينبغي أن يكون القانون الأخلاقي صادقا ليس فقط بالنسبة إلى الناس بل وأيضا بالنسبة إلى الكائنات العاقلة بعامة : و مثل هذه الميتافيزيقا الأخلاقية المعزولة تماما غير الممزوجة بعلم الإنسان و لا باللاهوت و لا بالفيزياء ولا بما فوق الفيزياء و لا بالصفات المستترة (التي يمكن أن تسمى تحت فيزيائية)- ليست فقط أساسا لا غنى عنها لكل معرفة نظرية بالواجبات معرفة يقين بل هي أيضا أمر مرغوب فيه ذو أهمية قصوى فيما يتعلق بالانجاز الفعلي لأوامرها. لأن امتثال الواجب و القانون الأخلاقي بعامة حين يكون هذا الامتثال محضا غير ممزوج بأية إضافة غريبة لدوافع حسية له تأثير على القلب الإنساني عن طريق العقل وحده (الذي يتبين له آنذاك أنه يمكن أن يكون عمليا بنفسه) أقوى جدا من تأثير الدوافع الأخرى كلها التي يمكن أن تثار في مجال التجربة .

إن كل التصورات الأخلاقية محلها و أصولها قبلية تماما في العقل ، العقل الإنساني المشترك و في العقل الإنساني النظري إلى أقصى درجة .

و الواجب أمر مطلق ، بمعنى انه لا يرتبط بأية وسيلة ، و لا بأية غاية ، و إنما يربط بين الإرادة و بين القانون الكلي مباشرة ، و لا بأفعال جزئية تؤديها الإرادة ، وإنما بالقاعدة الصالحة لان تكون مبدأ للعقل.و الصفة الجوهرية المحددة للأمر المطلق هي انه كلي .

من هنا فإن الإرادة الخيرة في ذاتها هي تلك التي لا يكون لها قانون آخر سوى قانون الواجب كما يقول كانط:" ان الفعل الذي يتم بمقتضى الواجب إنما يستمد قيمته الخلقية لا من الهدف الذي يلزم تحقيقه، بل من القاعدة التي تقرر تبعا لها ،

---

[1] ـ كانط ،تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، ص ٣٣.
[2] ـ نفس المصدر ،ص ٤١.
[3] ـ نفس المصدر ،ص ٤٥.
[4] ـ نفس المصدر ،ص ٢٤.
[5] كانط ، تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، مجموع مؤلفات كانط ،ج٤ ،ص ٤١٢.
[6] ـ عبد الرحمن بدوي ، فلسفة الدين والتربية عند كانط ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ١، 1980، ص ، 39 .

فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل بل علىمبدأ الإرادة وحده" ([1])و هو بطبيعة الحال مبدأ داخلي ،و القوانين الأخلاقية تظهر للإرادة في صورة أوامر ، و يميز كانط بين نوعين من الأوامر :

١- **الأوامر الشرطية** :و هي خاضعة للقاعدة : من أراد الغاية فقد أراد الوسائل أيضا ، فهي مشروطة بغاية خارجية،أوامر ننتظر من ورائها مصلحة أو منفعة مثل قولنا : إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فكن صادقا . أو قولنا : إذا أردت أن تعيش سعيدا فكن صالحا .

٢- **الأوامر القطعية** :و هي أوامر غير مقيدة بشرط ، و هي التي تدعوا للقيام بالواجب دون اعتبار للنتائج.فهذه الأوامر تربط الإرادة بالواجب فياستقلال تام عن أي ظرف خارجي يقول كانط : إن الفعل الذي يتسم بالخيرية الخلقية فعل نقي خالص و كأنما هو قد هبط من السماء ذاتها (فهو يحمل غاية في ذاته).مثل قولنا : كن خيرا ،او قل الصدق دائما ،و هنا يكون فعل الخير او قول الصدق وسيلة للحصول على امر ما كائنا ما كان ،بل يكون مجرد تصور نزيه نلتزم فيه بأصول الخير بإزاء قانون اخلاقي عام لا يطاع لما يترتب عليه من منافع بل لانه هو القانون .([2])

نستنتج مما سبق أن العقل هو الذي يمدنا بمعنى الواجب ، و يقوم هذا الواجب على الإرادة الحرة ، هي إحدى المسلمات التي لا بد منها للأفعال الأخلاقية .

و يحدد كانط ثلاث قواعد للأخلاق في صورة أوامر مطلقة هي :

القاعدة الأولى: افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع إلى قانون طبيعي عام ([3])

القاعدة الثانية : افعل الفعل بان تعامل الإنسانية في شخصك و في شخص كل إنسان بوصفها دائما و في نفس الوقت غاية في ذاتها و لا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة.([4])

القاعدة الثالثة : اعمل بحيث تكون إرادتك باعتبارك كائنا عاقلا هي بمثابة تشريع عام للواجب الأخلاقي.([5])

و هذا القانون الأخلاقي ليس شيئا مفروضا على الإرادة من خارجها بل القانون الأخلاقي منبثق من الإرادة نفسها ،و هذا ما يبرر ضرورة إطاعته ([6])، و هذه الإطاعة هي الحرية ، و هذا المبدأ يسميه كانط مبدأ التشريع الذاتي للإرادة .

و الحرية بهذا المعنى يمكن أن تعرف بأنها الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية عنها ، و يمكن تعريفها " الحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها ".

مصادرات كانط:

يضع كانط ثلاث مصادرات للعقل العملي و هي :

١ - **خلود النفس**

---

[1] كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية للكتاب،ط ٢، 1980، ص2،

[2] - د- زكريا ابراهيم ، المشكلة الخلقية ،ص ٢٠٠-٢١١.

[3] - كانط ، تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، ص ٧٣.

[4] - المرجع نفسه ، ص39.

[5] - المرجع نفسه ، ص ٨١.

[6] - المرجع نفسه ، ص78،

إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري للإرادة التي يمكن إن تتعين بالقانون الأخلاقي، لكن في هذه الإرادة التوافق التام بين النوايا و بين القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الاسمي ، فيجب أن يكون ممكنا هو و موضوعه لأنه متضمن في نظام تحقيق هذا الموضوع ، لكن التوافق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي هو القداسة، و هي كمال لا يقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس في أي لحظة من لحظات وجوده ، بيد انه لما كان أمرا ضروريا من الناحية العملية فانه لا يمكن بلوغها إلا في تقدم يستمر إلى غير نهاية نحو هذا التوافق التام . و وفقا لمبادئ العقل المحض العملي و لهذا من الضروري ان نقر بوجود تقدم عملي مثل هذا بوصفه موضوعا حقيقيا لإرادتنا.

و مثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكنا إلا بافتراض وجود و شخصية للكائن العاقل باقين أبدا إلى غير نهاية (و هذا ما يسمى خلود النفس)و إذن فان الخير الأسمى ليس ممكنا عمليا الا بافتراض خلود النفس ،و تبعا لذلك فان خلود النفس بوصفه لا ينفصل عن القانون الأخلاقي هو مصادرة للعقل المحض العملي.

٢- وجود الله

إن المصادرة الأولى (مصادرة خلود النفس) تجر إلى مصادرة ثانية هي وجود الله،الذي به يتحقق الاتفاق بين الفضيلة و السعادة .

ذلك أن السعادة هي حال لكائن عاقل تجرى له كل أموره كما يشتهي و يريد فهي إذن تقوم على الاتفاق بين الطبيعة و بين الغاية التي يسعى إليها ، و أيضا الاتفاق بينهما و بين المبدأ الجوهري لتعيين الإرادة و ،القانون الأخلاقي بوصفه قانونا للحرية يأمر بواسطته مبادئ معينة ينبغي أن تكون مستقلة تماما عن الطبيعة و عن اتفاق الطبيعة مع رغباتنا.

و اذن فالخير الأسمى ليس ممكنا في العالم الا من حيث إقرارنا بعلة عليا للطبيعة لها علية متفقة مع النية الأخلاقية ،و لكن الموجود القادر على الفعل وفقا لامتثال القوانين هو عقل (كائن عاقل) و علية مثل هذا الكائن –وفقا لهذا الامتثال للقوانين- هي إرادته . و اذن فالعلة العليا للطبيعة هي من حيث أنها يجب ان تفترض بالنسبة الى الخير الأسمى ،هي موجود هو- بالعقل و الإرادة – علة و تبعا لذلك هو صانع الطبيعة ، أي الله و اذن فان المصادرة على إمكان الخير الأسمى المستمد (من أحسن عالم) هي في الوقت نفسه المصادرة على الحقيقة الفعلية لخير أسمى أول هو وجود الله .

و لكن كانط نبه إلى انه لا ينبغي أن نستنتج من هذا انه من الضروري الإقرار بوجود الله كأساس لكل إلزام بوجه عام، لان هذا الأساس يقوم على التشريع الذاتي للعقل نفسه. و إنما ما يتعلق ها هنا هو فقط العمل من اجل تحقيق الخير الأسمى و هو أمر لا يمكن افتراضه إلا بافتراض وجود عقل أعلى يقول كانط "القرار بوجود هذا العقل الأعلى هو أمر مرتبط بالشعور بواجبنا ، و إذ كان أمر الإقرار به ينتسب إلى العقل النظري" .

النقد

الأخلاق عند كانط مثالية تجريدية ، بعيدة عن طبيعة الإنسان و عن خصائص المجتمع الذي له دخل كبير في تكوينها و تحديد مبادئها و قواعدها.

ان هذا الطرح لا يخلوا من الصواب على اعتبار أن اختلاف القيم الأخلاقية من جهة الطبيعة يؤثر سلبا على قيمتها من حيث هي أخلاقية لان هذا من شأنه ان يوقعنا في الريبة اذا انقلب الخير و الشر من مجتمع إلى آخر ، ومع ذلك فلن الأخلاق بالمنظور العقلي متسامية و غاية في الصورنة و التجريد اذ هي منفصلة عن التجربة الواقعية للإنسان و تقصي العواطف و

الميول لديه ، مع أن الواقع يقرر في كثير من الأحيان أن السلوك الذي ينبع من الوجدان قد يكون أنبل من ذلك الذي ينبعث من العقل بأحكامه المطلقة دون اعتبار الظروف الاستثنائية.

II – الأساس السوسيولوجي للأخلاق

إن الإنسان لا يعيش لذاته و لا في عزلة عن غيره بل إن أفعاله تؤثر في الآخرين ، كما يتأثر بأفعالهم ان كانت خيرة أو شريرة و انطلاقا من هذه المسلمة يؤكد الاجتماعيون إن الأخلاق ظاهرة اجتماعية تتميز بشروطها الموضوعية ، و يجب دراستها دراسة وضعية قائمة على ربط الظاهرة بعواملها .

فالواجب الاجتماعي إلزام وضعه المجتمع و على الفرد أن يمتثل لهذا الواجب باعتباره عضوا في الجماعة ، و يتم ذلك عندما يتخلى الفرد عن أنانيته و يتحلى بنزعة الشعور بالغير و الحاجة إليه و الاعتراف به ، و التفاعل معه. فالأمر لا يتعلق بتأسيس الأخلاق كما يزعم العقليون و إنما بالخضوع لالتزامات مفروضة و محددة مسبقا من المجتمع ، و لهذا فالقيم الأخلاقية نسبية و متغيرة في الزمان و المكان.

١- موقف دوركايم(١٩١٧-١٨٥٩)

لقد سار إميل دوركايم(١٩١٧-١٨٥٩ Emile Durkheim) على درب أوجست «كونت» في منطقه الوضعي، ولكنه بلور النظرية الأخلاقية على أساسها، واعتبر المهندس الأساسي للمدرسة الاجتماعية في الأخلاق والقيم.ويبدو من دراسة كتاباته انه كان يحاول أن يرد نظريات «كانت» الذاتية، وبسفه المدرسة النفعية التي لم تفسر كيف أصبحت القيم عامة وكلية، واعتبر مبدأ اللذة والألم ليس حتمياً في ميدان الأخلاق بل يتضمن في ذاته عناصر هدمه.

كما جعل دوركايم علم الاجتماع محور دراساته مستهدفًا إقامة الاجتماع علمًا واقعيًا مستقلًا، فالظاهرة الاجتماعية تؤثر في الفرد وتوجه سلوكه على غير إرادة منه، بل لا يمكنه مقاومة تأثيرها، وهي تخضع لقوانين علمية كالظواهر الطبيعية، وتنشأ بنشأة المجتمع؛ لأنها من صنع العقل الجمعي ولها صفة الإلزام، كما أنها تفرض نفسها على الأفراد.

فأهم صفات أو خصائص الأخلاق عند "دور كايم" الواجب أو الخير من حيث إنه نظام وقاعدة للسلوك الاجتماعي، ومن حيث إنه يضع للسلوك الإنساني غاية خيِّرة ويجذب إرادة الناس إلى عمل الخيرات، وهذه الواجبات وضعها المجتمع لتحقيق الخير لنفسه ([1]).

و ضمن هذا الاتجاه يؤكد **دوركايم** بان كل مجتمع يتميز بنظام من القيم الأخلاقية ، و هذا النظام يتجلى في سلوك الأفراد في حياتهم اليومية ، فالمجتمع بهذا المعنى قيمة متعالية تمارس قسرا مستمرا على الأفراد و ضمائرهم . وما تحتوي عليه من أوامر و نواهي ، أو شعور بالرضا أو الندم ما هي إلا انعكاس للضمير الجمعي المهيمن على كل فرد في المجتمع.([2])

و لكن كيف تناول دوركايم القيمة الأخلاقية ،و ما أساسها بالنسبة إليه؟

أ -القيمة الاخلاقية:

يرى دوركايم ان القيم الأخلاقية بمختلف أنواعها وأشكالها سببها المجتمع، وما سلوك الأفراد في حياتهم اليومية إلا انعكاس للضمير الجمعي الذي يُهيمن على كل فرد في المجتمع .

١- إميل درو كايم ،التربية الأخلاقية، ، ترجمة محمد بدوي، ص ١١٧.

2 - E.Durkheim, L'éducation morale , p.u.f , paris, 1963, p, 76

أي أن معيار تقويم الأفعال أساسه المجتمع ، والناس تصدر أحكامها بالاعتماد عليه ، فمثلا الطفل حينما يولد لا تكون لديه فكرة عن الخير أو الشر ، فينشأ في مجتمع – يتعهده بالتربية والتثقيف – يجد فيه الناس تستحسن أفعالا وتستقبح أخرى ، فيأخذ هذا المقياس عنهم ، فيستحسن ما يستحسنه الناس ، ويستقبح ما يستقبحونه ، فإن هو استقبح مثلا الجريمة فلأن المجتمع كله يستقبحها ، ومن ثمّ يدرك أن كل ما يوافق قواعد السلوك الاجتماعي فهو خير وكل ما يخالفها فهو شر .

فالقيمة الأخلاقية إذن مصدرها المجتمع لان الفرد يجدها تامة التكوين يكتسبها عن طريق التربية باعتبارها الوسيلة التي تنقله من الطور الحيواني إلى الطور الاجتماعي .

و عليه فإن القيم الأخلاقية في صميمها اجتماعية بدليل أن الشخص بالرغم من الإمكانات الجسمية و العقلية التي يتمتع بها لا تكون له قيمة إلا إذا اعترف له المجتمع بها .

و النتيجة أن القيم الأخلاقية من صنع المجتمع لا الفرد ، وما على هذا الفرد إلا أن يذعن لها طوعا أوكرها ، الأمر الذي جعل دوركايم (1858 – 1917) يقول : " المجتمع ليس سلطة أخلاقية فحسب بل إن كل الدلائل تؤكد أن المجتمع هو النموذج و المصدر لكل سلطة أخلاقية ،و لا بد أن تكون أخلاق الفرد الأخلاق التي يتطلبها المجتمع بالضبط ، إذ أي فعل لا يقره المجتمع على انه أخلاقي مهما كان نوعه لا يمكن أن يكسب فاعله أي قدر من الهيبة و النفوذ "([1]) و نفهم من هذا القول ان المجتمع هو المنبع الأساسي و الوحيد للقيم الأخلاقية .

وفي إقامة دوركايم للمذهب الأخلاقي، جعل القيم الأخلاقية ومثلها العليا كالظواهر الاجتماعية، فهى وليدة المجتمع الناشئة عن اجتماع الناس بعضهم ببعض ودور علم الأخلاق هو دراستها كما هي بالفعل مرتبطة بالزمان والمكان.

إن القيم الأخلاقية إذن في نظر دوركايم لا تختلف في وجودها عن الظواهر الاجتماعية الأخرى ، و الوقائع الاجتماعية هي مظاهر خارجة عن ذات الفرد ، و تمتاز بخاصيتين : الأولى كونها خارجية ، و الثانية كونها متسامية عن ضمائر الأفراد ، و عليه فالواقعة الأخلاقية خارجة عن ضمير الفرد لأنها من إنتاج المجتمع الذي ينمي استعداداته الفطرية و دوافعه النفسية و ملكاته العقلية.

وإذا ما اصطدمت الواجبات الاجتماعية بعواطف الفرد، فإنه كثيرًا ما يتغاضى عن مشاعره الخاصة ويخضع للمثل الاجتماعية العليا، أما إذا عارض الفرد قيم المجتمع فإنه يتعرض للسخط والعقوبة، وللعقوبة مظهران :إحداهما مادية هو القوانين الوضعية، والثانية أدبية تتمثل في سلطة الرأي العام، وبهذا المعنى ذهب دوركايم إلى أن الضمير يعكس بيئة الجماعة وتلتقى فيه تعاليمها، فالإنسان ابن عصره ووليد بيئته([2]).

ب -الضمير الاخلاقي

ترى المدرسة الاجتماعية الفرنسية وعلى رأسها دوركايم ان الضمير الأخلاقي ما هو إلا تعبير أو صدى للقوانين الأخلاقية التي يصدرها الوسط الإجتماعي الذي نعيش فيه، وهذا الصدى يتردد في داخلنا فيأمرنا بفعل الخير وينهانا عن فعل الشر ،وإذا استنكر أحدنا الفاحشة فلأن وسطنا الاجتماعي يستنكرها([3]) ،فحينما نقوم بالأفعال فإن المجتمع هو الذي يوجهنا،فالمجتمع بالنسبة إلى الفرد يشبه الهواء الذي نتنفسه والذي لا نشعر بوزنه ،ويضيف دوركايم" (أن كل واحد منا يظن أنه يجد في نفسه

---

[1] - Ibd;p 83

[2] د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية، ص ٢٧٠

[3] محمد علي الكبيسي ، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين،ص ٢١٢.

بالفطرة مشبعا للأحكام القيمية " والحق حسب هذا الاتجاه أن هذه الأحكام من وحي المجتمع وهكذا يكون الوجدان متميز بخاصية الإكراه.

هذا و يقول دوركايم في كتابه "التربية الأخلاقية " : "حينما نفكر قصد أن نعرف كيف ينبغي أن نتصرف بحسن هناك صوت يعلونا وينطق بقوله "ها هو ذا واجبك "،لكن حينما لا نمتثل لهذا الواجب فالصوت يعود ولكن في هذه المرة ليعترض طريقنا وهذا النداء لا يمكننا الوقوف على ماهيته بصورة واضحة ، فلقد حاولت الشعوب بخيالها أن تنسبه إلى شخصيات مفارقة أسمى من الإنسان، شخصيات انقلبت إلى موضوع عبادة وما العبادة في الحقيقة سوى مظهر خارجي للسلطة فالمجتمع يوم كان يكوننا أخلاقيا كان هو الذي يضع هذه الأحاسيس التي تملي علينا بصفة إكراهية وتزرع فينا القلق والاضطراب حينما لا نقتاد لأوامرها ".

إن ضميرنا الأخلاقي كما يرى دوركايم من صنع المجتمع ويعبر عنه حيث يقول "اذا تكلم ضميرنا فينا فإن المجتمع هو الذي يتكلم فينا " واللهجة التي يخاطبنا بها هي أطيب دليل على السلطة الممتازة حيث هو محصور.

ت- الضمير الجمعي

يعتبر"الضمير الجمعي"عند دوركايم احد المفاهيم الكبرى في فلسفته الاخلاقية،فمن حيث القانون والأخلاق والضبط الاجتماعي فهناك ولاء ملحوظ للضمير الجمعي الذي يعني مجموعة من المعتقدات والعواطف العامة بين أعضاء المجتمع والتي تكون نسقا خاصا ومثل هذا الضمير له وجوده الخاص المتميز فهو يدوم عبر الزمن ويعمل على توحيد الأجيال،والضمير الجمعي يعيش بين الأفراد ولكنه يتميز بالقوة والاستقلال خاصة حينما تزداد درجة التشابه بين الأفراد.

وتعكس دراسة الضمير الجمعي عند دوركايم نظريته عن القهر الاجتماعي .وترتبط معالجته للظواهر الاجتماعية ارتباطا وثيقا بمناقشة الضمير الجمعي ،حيث يعد المفهوم من مفاهيم دوركايم الرئيسية حيث عرفه بأنه : "مجموعة من المعتقدات والعواطف المشتركة لدى متوسط أعضاء المجتمع الواحد والتي تشكل نظاما اجتماعيا محددا له حياته الخاصة به ".

ويعتمد الضمير الجمعي في وجوده على الأحاسيس والعواطف والمعتقدات الموجودة في الضمير الفردي .وبالتالي أوضح دوركايم أن هناك ارتباطا ذا تأثير متبادل بين الضمير الجمعي والأفكار الاجتماعية في الواقع الاجتماعي نتيجة الضغوط التي يمارسها الضمير الجمعي على أعضائه . ([1])

يتفق أصحاب النزعة الاجتماعية على أن فضل العباقرة والمصلحين الاجتماعيين ينحصر في أنهم اقدر من غيرهم على فهم اتجاه العقل الجمعي و توجيه الأفراد إلى هذا الاتجاه،فهم لا يخترعون جديدا و إنما الذي يجدد ويغير و يخترع هو المجتمع أو العقل الجمعي.

ث- التنشئة الأخلاقية عند دوركايم la socialization

اذا اخذنا في عين الاعتبار رؤى دوركايم عن النزوات الفطرية الإنسانية والحاجة لكبحها بواسطة الأخلاق العامة يجب أن لا نستغرب اهتمام دوركايم الشديد باستبطان الأخلاق الاجتماعية من خلال التنشئة والتربية.

ان الأخلاق الاجتماعية توجد أساساً على المستوى الثقافي لكنها تستبطن بواسطة الفرد. وكما قال دوركايم إن الأخلاق العامة " تخترقنا " و " تكون جزءًا منا " ،في الأساس لم يكن دوركايم مهتماً بموضوع الاستبطان لكنه كان مهتماً بعلاقته

---

[1] ـ الغريب،عبد العزيز بن علي ،نظريات علم الاجتماع ،مكتبة الملك فهد الوطنية ،الرياض،٢٠٠٩م،ص ١٥٦ .

واهتمامه بالمشاكل الثقافية والبنيوية في زمنه ،ولم يحدد كيف أن الأخلاق العامة تستبطن ،لقد كان مهتماً أكثر بما يؤدى إلى تدنى قوة استبطان الأخلاق في المجتمع المعاصر.

ان جوهر الموضوع بالنسبة لدوركايم كان التدني في درجة التقييد الآلي الذى تمارسه الحقائق الاجتماعية على وعى الفرد. وكما أشار روبرت نسبت " لم يتخل دوركايم أبدا عن فكرته أن المجتمع الغربي الذى يعرفه يمر بأزمات كبرى وتلك الأزمات عبارة عن تحلل السلطة الأخلاقية في حياة الأفراد ، فاهتمام دوركايم باللامعيارية في الانتحار و تقسيم العمل في المجتمع يعتبر تجلياً لذلك الاهتمام.

ان الكثير من أعمال دوركايم عن التربية والتنشئة عامة يمكن رؤيتها على ضوء اهتمامه بالتآكل الأخلاقي والإصلاحات الممكنة لإيقاف انتشاره، فالتربية والتنشئة عرّفت بواسطة دوركايم بأنها العمليات التى عن طريقها يتعلم الفرد أساليب مجموعة أو مجتمع ما واكتسابه الأدوات المادية والفكرية، وما هو أكثر أهمية لدوركايم الأخلاق الضرورية للوجود الفاعل في المجتمع.

و للتربية الأخلاقية ثلاثة جوانب مهمة :أولا ً ، هدفها هو مد الأفراد بالوسائل الضرورية لكبح النزوات التى تهدد بالإطباق عليهم وابتلاعهم. ثانياً، تمد الأفراد بالإحساس بالاستقلال ،لكنه استقلال خاص ومميز فيه يفهم الطفل لماذا أن القواعد التى تنص على أشكال معينة من السلوك يجب الرغبة فيها بحرية أي تقبلها عن طيب خاطر بفضل "التقبل المستنير " .ثالثا وأخيراً، عملية التنشئة تهدف إلى تطوير الإحساس بالإخلاص للمجتمع ونسقه الأخلاقي.هذا و تعتبر جوانب التنشئة الأخلاقية مجهودات للسيطرة على التحلل المرضى لقبضة الأخلاق الجمعية على الفرد في المجتمع الحديث.

أماعلى المستوى العام جداً، كان دوركايم مهتماً بالطرق التى تقيد بها الأخلاق العامة الناس خارجياً وداخليا. فمن ناحية، الحقائق الاجتماعية غير المادية تقف خارج الناس وتشكل أفكارهم وأفعالهم.و بالتأكيد الحقائق الاجتماعية لا تعمل على نفسها لكن فقط من خلال فاعل، ومن الأهمية بمكان الدرجة التى يقيد فيها الأفراد أنفسهم عن طريق استبطان الأخلاق الجمعية.

وقد أوضح دوركايم أن " القوى الجماعية ليست خارجنا، إنها لا تعمل علينا من فراغ لكن بما أن المجتمع لا يمكن أن يوجد إلا في وعى الأفراد ومن خلالهـ، اذ يجب أن تتخللنا هذه القوى وتنتظم داخلنا" ،و بالإضافة لتوضيحه لعملية الاستبطان، فان المقتطف أعلاه يوضح مرة أخرى رفض دوركايم للعقل الجماعي بما أنه قد صرح بأن القوى الجماعية توجد فقط في وعى الفرد.

لقد قام إرنست والورك بعمل ممتاز عندما وضّح أهمية استبطان الأخلاق في نسق دوركايم " العقل الطبيعي، كما لاحظ دوركايم لايمكن أن يأخذ بحكم أخلاقي من غير أن يعتبره ملزماً، فالقواعد الأخلاقية لها " خاصية ملزمة " لأنها تمارس نوعاً من الصعود فوق الإرادة التى تحس أنها مقيدة باتباعها ، هذا التقييد يجب أن لا يخلط مع القوة المادية أو الإجبار، فالإرادة لاتجبر على اتباع المعايير التى تأخذها في الاعتبار حتى لو فرضت تلك القوى عن طريق الرأي العام. فالقيود الأخلاقية ليس لها مظهر أو ضغط آلي، لكن لها ميزة حميمية ونفسية. ولكن هذا الطابع الحميمي والنفسي للإلزام، على الرغم من ذلك، ليس أكثر من سلطة الرأي العام التي تتخلل مثل الهواء الذى نتنفسه، أعمق الأعماق لوجودنا. "

لقد قدم دوركايم مثالاً محدداً للقيود الداخلية في دراسته عن الدين " إذا تصرف الفرد بطريقة معينة تجاه الطواطم، ذلك ليس بسبب أن القوى الساكنة فيها لا يمكن الشك فيها مادياً للئن لأن ذلك الفرد لديه الإحساس بأنه ملزم أخلاقياً ليتصرف على ذلك النحو، ولديه الشعور بأنه يطيع إلزاماً وأنه يؤدى الواجب " .

هذا الاهتمام بالاستبطان، التنشئة والتربية يمكن رؤيته في إطار الأثر المقيد للأخلاق الجمعية على الفاعل. وإذا كانت هذه القيود داخلية أو خارجية فإنها تتنزل للأخلاق العامة المسيطرة على أفكار و أفعال الأفراد.

ج-أما بالنسبة للحرية

يرى دوركايم أن الحرية تأتى من الخارج وليس من الداخل،و هذا يتطلب وجود الأخلاق لتكبح النزوات ،لكن الحرية أو الاستقلال لها معنى آخر في أعمال دوركايم ذلك لأن الحرية بتبع من استبطان الأخلاق العامة التى تؤكد على أهمية واستقلال الفرد وفى كلتا الحالتين تكون الحرية خاصية للمجتمع وليس للفرد. وهنا كما في أماكن أخرى نرى إلى أية درجة ركز دوركايم على الحقائق الاجتماعية غير المادية. في هذه الحالة "الفردية الأخلاقية " على حساب العمليات العقلية.

ان الحديث عن الحرية يقودنا الى الحديث عن الواجب ، اذيتفق أغلب الفلاسفة على أن الواجب (الأخلاقي) لا يخلو من إكراه، فهو ليس فعلا تلقائيا عفويا، ليس غريزة أو رد فعل، وتنحصر المشكلة عندها في إعادة التوفيق بين الواجب والحرية ،فإذا كان الواجب عند كانط اكراه يحقق استقلالية الارادة فكيف نظر دوركايم الى الواجب ؟

ح- الواجب الاخلاقي عند دوركايم:

يذهب إميل دوركايم١٩١٧٨٩٨ [Emile Durkheim]) إلى أن "الواجب الأخلاقي" يتسم بصفتين أساسيتين: فهو ذو طابع إلزامي (obligatoire)، كما أنه يُعتبر في الوقت نفسه مرغوبا فيه (désirable) كشيء خَيِّر أو طَيِّب.

فالإنسان لا يستطيع أن يقوم بعمل ما فقط لأنه مطلوب منه فعلُه أو مأمور به، بل إنه «من المستحيل نفسيا أن نسعى نحو تحقيق هدف نجد في نفوسنا فُتُورًا تجاهه، بحيث لا يبدو لنا خَيّرا أو طَيِّبا، أو لا يُحرك فينا أي إحساس».

لذا فإن "الواجب الأخلاقي" ليس فقط شيئا مُلْزِما، وإنما هو أيضا شيء مرغوب فيه. وكلتا الصفتين ترجعان إلى كون "الواجب" يستند إلى المجتمع كسلطة أخلاقية تتعالى على إرادات الأفراد، حيث إن القيم الأخلاقية تُعَدُّ قيما حضارية وثقافية، وكل من الحضارة والثقافة يُشكِّل نظاما اجتماعيا وتاريخيا يتجاوز الإرادة الفردية.

ومن حيث إن الأفراد يجدون أنفسهم قد خضعوا لـ"التنشئة الاجتماعية" (la socialisation)، كعملية تسهر على نقل القيم الحضارية والثقافية القائمة في المجتمع الذي يكونون أعضاء فيه، فإنهم يجدون أنفسهم وقد تلقوا داخلهم تلك القيم على شكل معايير أخلاقية تُحدِّد ما هو خير وما هو واجب، على نحو يجعلهم يقومون بـ"الواجب" بدافع من الإلزام الذي تمثله سلطة المجتمع وبدافع من "المرغوبية" التي تُميِّز القيم الأخلاقية كقيم تُكوِّن هوية الأفراد كأعضاء تَتِمُّ تربيتُهم ضمن ثقافة معينة.

وهكذا، فإن دوركايم يرى أن الأمر الأخلاقي عند كانط في قطعيته وإطلاقيته ليس سوى مظهر من مظاهر الواقع الأخلاقي الذي يتصف في آن واحد بـ"الإلزامية" و"المرغوبية" بفعل كونه خاضعا للمجتمع كسلطة أخلاقية تفرض نفسها على ذوات الأفراد، فهو يتفق مع كانط بأن الواجب يحمل قدرا من الإلزام والإكراه، لكنه لا يقتنع بالحل الكانطي لمشكلة الإكراه والمتمثل في تحويل الواجب إلى أمر مطلق وغير مشروط، بحيث نقوم بالواجب امتثالا للواجب، ذلك أنه من المستحيل حسب دوركايم السعي نحو هدف نكون فاترين تجاهه ولا يحرك حساسيتنا، وهكذا يجب أن نقبل بقسط من أخلاق اللذة لنفسر كيف أننا نشعر بنوع من الرضي والإغراء أثناء قيامنا بواجبات تحددت خارجنا وقبلنا.

وبعبارة أخرى، ففي الوقت الذي يعترف فيه دوركايم أن الوقائع الاجتماعية ومن أهمها الواجبات تتميز بالخارجية والقسر، لا يفوته أن يلاحظ أن الفاعل الاجتماعي لا يعي هذا الإكراه أو القسر المسلط عليها لأن الواجبات تحولت إلى موضوع

رغبة، وعلى سبيل المثال، فالمقبل على الزواج مطالب بتنظيم طقوس الزواج والزفاف بطريقة معينة مفروضة ، ولكن الفاعل يتماهى مع الدور بحيث يصبح في امتثاله شيء من الرضي و اللذة والمتعة ونفس الشيء يمكن أن نقوله عن انتعال الحذاء الذي كان بالنسبة للطفل الصغير واجبا ثقيلا، فتحول لاحقا إلى موضوع رغبة واستمتاع، بل انضافت إلى قيمته الاستعمالية قيمة جمالية! أو ذاك الذي يهب في زمن الحرب بكل حمية وحماس للتطوع في الجيش امتثالا لواجب الوطنية... وغيرها من الأمثلة التي تظهر امتزاج الواجب بالرغبة وتطابقه أحيانا مع العواطف الشخصية.

ولذلك يقول دوركايم في كتابه قواعد المنهج السوسيولوجي: "إنني حين أؤدي واجب كأخ أو زوج او مواطن ... أقوم بأداء واجبات خارجية حددها العرف والقانون وعلى الرغم من أن هذه الواجبات لا تتعارض مع عواطفي الشخصية (...) إن هذه الضروب من السلوك والتفكير لا توجد خارج شعور الفرد بل تمتاز أيضا بقوة آمرة قاهرة هي السبب في أنها تفرض نفسها على الفرد شاء أم أبى. حقا إني لا أشعر بهذا القهر حين أستسلم له بمحض إرادتي " ينتج عن ذلك صفتان للواجب الأخلاقي: الصفة الأولى هي الإلزام لكن الصفة الثانية الملازمة له هي كونه موضع رغبة .فالواجب بالنسبة لدوركايم اكراه خارجي لكنه يتحول إلى موضوع رغبة.

لكن مادام المجتمع هو منبع الواجبات ومصدر القوة التي تصاحبها، فهل ينتج عن ذلك أن واجباتنا مقتصرة على أبناء مجتمعنا أو جماعتنا التي لقنتنا لائحة واجباتنا، و أن الواجبات نسبية ومحلية، أم أن الواجبات كونية و أننا ملزمون بواجبات تجاه الإنسانية جمعاء الحاضرة والمقبلة أي تجاه الأجيال القادمة بدورها ؟ ألا تتعارض واجباتنا والتزاماتنا تجاه جماعتنا ومجتمعنا مع واجباتنا والتزاماتنا تجاه الإنسانية؟

خ-الواجب صوت المجتمع

إذا كانت الإنسانية قد مالت إلى تفسير القوة الآمرة الرهيبة لصوت الواجب الذي يتردد مجلجلا بداخل الفرد تفسيرا أسطوريا يربطه بكائنات علوية، فإن صوت الواجب والضمير عند دوركايم ليس شيئا آخر غير صوت المجتمع الذي هو كائن معنوي يتجاوز الأفراد ويؤثر فيهم ويحيى داخل ذواتهم، ويمارس عليهم نوعا من القهر والإكراه الخفي.

إن المجتمع بهذا المعنى ، هو جزء لا يتجزأ من الذوات الفردية التي لا تستطيع أبدا الانفصال عنه؛ فهو الذي بث فيها تلك المشاعر والمعايير التي تمنح بالضرورة لقواعد السلوك الفردي صفة الإكراه المميزة للإلزام الأخلاقي كما تحدد لها واجباتها الأخلاقية، أي ما ينبغي عليها فعله وما يجب تجنبه.

لكن إذا كان الواجب يرتبط بالمجتمع و بإكراهاته، فإنه بذلك يسقط في الانغلاق والنسبية؛ مادام أن لكل مجتمع خصوصيته الثقافية والحضارية التي تميزه عن باقي المجتمعات.

كما أن الواجب في هذه الحالة من شأنه أن يؤدي نوع من الصدام الحضاري، والصراع الفكري والأخلاقي بين الأمم والشعوب. وهذا صحيح إلى حد ما، فالأمر الأخلاقي "لا تقتل!" غالبا ما يفقد صلاحيته إذا تعلق الأمر بفرد من خارج الجماعة التي لقنت للفرد هذا الأمر. وهناك ثقافات تجيز صراحة لأفرادها قتل أو استعباد أو التنكيل بمن لا ينتمون إلى الجماعة!

ولذلك يقول داروين: "تعد الأفعال لدى المتوحشين وربما كذلك لدى الإنسان البدائي خيرة أو شريرة فقط إذا كانت تؤثر بوضوح في حسن حال القبيلة -وليس النوع البشري أو العضو الفرد في القبيلة. تتفق هذه النتيجة مع اعتقاد فحواه أن الحس الخلقي في منبته مشتق من الغرائز الاجتماعية، لأن كليهما يرتبط أولا وحصريا بالمجتمع".

وبالمثل فإن شعور المرء بالشفقة وبوجوب الإحسان للفقير يختلف حسبما إذا كان هذا الأخير من ذوي القربى أو من نفس المجتمع أو فردا في مجتمع مخالف لي في الملة أو العرق او اللغة. ولكن، وفي ظل مناخ العولمة الاقتصادية والثقافية وتحول

الكوكب إلى قرية صغيرة بفضل ثورة وسائل الاتصال، وتوحد مصائر البشرية والكوكب... ألم يعد ملحا التشديد على الطابع الكوني للواجبات الأخلاقية وإخراجها من انغلاقها لتنفتح على القيم والواجبات الإنسانية حفظا لمصالح البشرية؟

٢- ليفي برول L.Bruhl (١٨٥٧-١٩٣٩)

لقد كان الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي ليفي برول أستاذًا لتاريخ الفلسفة وناصر المذهب الاجتماعي بكتبه الآتية: "فلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق" ١٩٠٣ "و"الوظائف الفكرية في الجماعات الدنيا" ١٩١٠ " و"العقلية البدائية" ١٩٢٢ "و"الروح البدائية" ١٩٢٧ " و"الفائق الطبيعة والطبيعة في الفكر البدائي"1931" .

يرى "ليفي بريل" ان هناك ثلاث دلالات أو معانٍ لكلمة الأخلاق، وهي الدلالات الآتية:

أولاً :تطلق كلمة الأخلاق على مجموعة من الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التي تتصل بحقوق الناس وواجبات بعضهم تجاه بعض، والتي يعترف بها ويقبلها الأفراد بصفة عامة في عصر معين أو في حضارة معينة.

ثانيا: أنها تطلق أيضا على العلم الذي يدرس هذه الظواهر، كما أن علم الطبيعة هو العلم الذي يدرس الظواهر الطبيعية، وبذلك يتميز علم الأخلاق عن العلوم الطبيعية الأخرى، وإذا كانت هذه العلوم الأخيرة تتميز عن موضوعها في الدلالة، فإن علم الأخلاق يدل على العلم وعلى موضوعه في آن واحد.

ثالثاً: وأخيرا تطلق الأخلاق على تطبيقات هذا العلم.

وعلى هذا يفهم من تقدم الأخلاق تقدم الحياة الاجتماعية مثل: زيادة العدالة والتعاون والأمن والطمأنينة، وما إلى ذلك([1]).

فالاخلاق عند ليفي برول L.Bruhl ظاهرة اجتماعية ، تنضم العلاقة مع الغير و تمنح قوانينها للفرد بواسطة التربية ، و الخير و الشر يتحددان بمدى اندماج الفرد في الجماعة أو عدم اندماجه فيها . فالاندماج هو مقياس الخير ، وعدم الاندماج هو مقياس الشر . و بما أن لكل مجتمع عادات و تقاليد و نظم خاصة كانت القيمة الخلقية أيضا نسبية و متغيرة.

ومع تطور علم الاجتماع توطدت العلاقة بين علم الاخلاق وعلم المجتمعات ، وتتجلى هذه العلاقة خصوصا لدى ليفي برول الذي يعتبر ان دراسة المجتمعات والمؤسسات الاخلاقية والقانونية التي تنطوي عليها طبيعيا، تهدف الى استخلاص عدد معين من القوانين التي تؤثر في المادة الاجتماعية تبعا لها.

وهكذا، يبرز علم الاخلاق كفن ملتصق بالعلم كما ان الطب ملتصق بالفيزيولوجيا؛ ويتجلى علم الاجتماع، الموضوعي من حيث المبدأ، كعلم مداواة من حيث غاياته. وان جميع القوانين السوسيولوجية تنطوي على هذا الطابع. ان قانون دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧) مثلا المتعلق بالانتحار، يمنح السبل الآيلة الى تجنبه: وهو يقترح مكافحة عزلة الفرد في المجتمع.

وفي كتاباته عن الأخلاق يريد أن ينظر إلى الأفعال الإنسانية على أنها ظواهر طبيعية وقد صرح بضرورة نقل الدراسات الأخلاقية من الفلسفة التأملية إلى علم الإجتماع التجريبي، فهو ينتقد فلسفة الأخلاق ويرى بدلا منها علما للأخلاق، وينتهي إلى أن الأخلاق مظهر للجماعة تابع لماضيها ، ود يانتهاوعلومها، وآدابها،وعلاقاتها بالجماعات الأخرى ،ولما كانت الجماعة لا تستمر على حالة واحدة استلزم أن أخلاقها متطورة طبقا لقانون التطور.

---

[1] - ليفي بريل ،الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ترجمة الدكتور محمود قاسم ،ص ١٦٩.

ويرجع نقده إلى ثلاثة أمور: الأول أن فلسفة الأخلاق تزعم أنها علم معياري يعين ما ينبغي أن تكون عليه الأفعال الإنسانية، في حين أن العلم دراسة وصفية للظواهر وقوانينها، ففكرة العلم المعياري تنطوي على تناقض .

الأمر الثاني أن الفلاسفة مختلفون في المبادئ متفقون مع ذلك في قواعد السلوك، وهذا يدل على أنه لا يوجد بين القواعد وبين المبادئ التي يدعون أنهم يستنبطونها منها صلة منطقية.

الأمر الثالث أن الفلاسفة يضعون قضيتين لا يمكن قبولهما: الأولى أن هناك طبيعة إنسانية فردية واجتماعية هي واحدة في كل زمان ومكان ومعلومة لهم إلى حد كبير يستطيعون معه أن يعينوا لها القواعد الملائمة لكل حالة من حالات الحياة، والحقيقة أن التباين شديد جدًّا بين الناس أفرادا وجماعات.

والقضية الأخرى أن الضمير شيء مطلق وأنه يمكن تبرير أوامره تبريرًا منطقيًّا، مع أن علم الاجتماع يقيم الدليل على أن الضمير نتاج الأيام وأن معانيه ومبادئه وليدة تجارب وعادات تختلف نشأة وقدما اختلافا شديدا جدا .

أما علم الأخلاق فإنه يدرس الأفعال الإنسانية وقوانينها كما تقع عليها الملاحظة المباشرة ويوردها التاريخ، وينتهي إلى أن الأخلاق مظهر للجماعة تابع لماضيها وديانتها وعلومها وفنونها وعلاقاتها بالجماعات المجاورة وحالتها الاقتصادية.

وإذن فالأخلاق تختلف باختلاف الجماعات وأحوالها والأخلاق جميعًا طبيعية، سواء في ذلك أخلاق الأقوام المنحطة وأخلاق الأمم المتمدينة. ولما كانت الجماعة لا تستقر على حال واحدة، فيلزم أن أخلاقها متطورة حتما بتطور العوامل الاجتماعية.

وفائدة علم الأخلاق أنه يسمح لنا بتكوين "فن خلقي" أي: جملة من القواعد نعالج بها أحوالنا، دون أن يكون لهذه القواعد صفة الإلزام، ودون أن يكون لأفعالنا قيمة ذاتية يعبر عنها بالخير أو بالشر.

لقد استبعد اذن ليفي برول المفهوم المعياري للأخلاق ، معتبرا الأخلاق ظاهرة اجتماعية لها قوانينها ، و يدرس علم الأخلاق الأفعال الإنسانية كما تلاحظ في الواقع ، و لهست القيم سوى مظهر للجماعة تابع لمعتقداتها و علومها و فنونها و علاقتها بالجماعات الأخرى ،و لهذا اختلفت الأخلاق من مجتمع إلى آخر ، فلا توجد أخلاق بل توجد عادات خلقية .

و هكذا ينظر إلى الأخلاق على أنها وصفية تدرس و تهتم بما هو كائن لا بما ينبغي ان يكون. و هيليست مبادئ ثابتة و مجردة بل سلوكات متغيرة يمكن ملاحظتها .

و نستنتج من ذلك أن القيم الأخلاقية تمنح للفرد من المجتمع بواسطة التربية ، وما الضمير الأخلاقي الفردي إلا صدى لأحكام الوعي الجمعي و إرادته و الخير والشر من حيث هما قيمتان أخلاقيتان تتحدان بمدى اندماج الفرد في الجماعة او عدم اندماجه .

وفي كتبه الأخرى يذهب ليفي برول إلى أن المتوحشين لا يفكرون بمعانٍ محدودة يتضمن بعضها بعضًا أو يناقض بعضها بعضًا، ولكنهم يفكرون صورة خيالية ولا يراعون مبدأ عدم التناقض، وأن هذا لون من التفكير سابق على تفكيرنا المنطقي، فتفكيرنا المنطقي صناعي؛ وأن التفكير البدائي هو التفسير الوحيد للاعتقاد بما فوق الطبيعة، ذلك الاعتقاد بأن الأشياء حاصلة على قوى خفية تستطيع إحداث السعادة أو الشقاء، وما يلزم عنه من تكريم تلك القوى واحترام التقاليد والخوف الديني أن يضطرب نظام المجتمع إذا أهملت الجماعة عباداتها وتقاليدها.

ولم يكن ليفي برول مبتكرًا في أقواله هذه، فإنها أقوال الحسيين من عهد بعيد أيدها بشواهد مستمدة من مذكرات المبشرين والسياح. أما فيما يخص رأيه في تفكير المتوحشين فقد خالفه فيه بعض الاجتماعيين، ورد عليه هنري برغسون في

كتابه" ينبوعا الأخلاق والدين" ([1])من الطبعة الأولى، وانتهى هو إلى الإقرار بأن هذا التفكير يفسر بالجهل والغرض والتسرع وما إلى ذلك من أسباب الخطأ المعروفة، وأن المتوحشين لا يجهلون المبادئ الأولية ولكنهم يسيئون تطبيقها كما يسيء تطبيقها أطفالنا والجهلاء.

النقد

- هذه الأخلاق التي نادى بها الاجتماعيون مغلقة على حد تعبير هنري برغسون لأنها لا تخرج عن إطار المجتمع الواحد ، و في نفس الوقت نجد الأخلاق المفتوحة وهي ليست وليدة الإكراه الاجتماعي، و يجسدها المصلحون الاجتماعيون و العلماء و رجال الدين الين يضعون الضمير على أساس الوعي الاخلاقي لا على أساس التقيد و الإتباع .

- كما ان الأخلاق ليست مجرد ظواهر بل هي قيم .

- كما أن التفسير الاجتماعي ينظر إلى جميع الخلاق على أنها وسائل لا غايات ، و هذا ما يتعارض مع جوهر الأخلاق التي وجدت أساسا لترتفع بالإنسان كي يتحقق كماله البشري.

- كما أن أي دراسة تجريبية للأخلاق هي إساءة للأخلاق

-لقد بالغ دوركايم في تقدير المجتمع و الإعلاء من شانه و كان ذلك على حساب التقليل من أهمية الفرد و دوره في بناء الأخلاق ، مع ان الملاحظة التاريخية تؤكد أن الأنبياء –عليهم السلام-و كذلك الزعماء و المصلحين كانوا منابع حية لقيم أخلاقية جديدة ساعدت المجتمعات على التطور و التقدم .

- في تحديده الظاهرة الاجتماعية بالجبرية والتلقائية قد طمس بذلك فاعلية الإنسان وجعله عبدا لمصير مجهول ومعنى ذلك أن الناس يخرجون إلى العالم وهم لا يملكون إلا أن يكونوا سلبيين يقبلون علاته .([2])

لم تنقطع الصلة بين النظريات الأخلاقية عند اليونان وبين فلاسفة أوروبا المحدثين، فإن ديكارت مثلا قد ترسم خطى الرواقية وأقر زينون في اعتباره أن أسمى الخيرات هي ممارسة الفضيلة، لأن الفضيلة تتوقف على إرداتنا، ولهذا فإنه كان يرى أن التغلب على هوى النفس أمر أسبق من التغلب على الحظ، وأنه ينبغي على المرء بذل جهده في تغيير رغباته بدلًا من تغيير نظام العالم "وأن يروض نفسه على أن يعتقد أن آراء الإنسان وأفكاره هي كل ما يملك في هذه الدنيا."([3])

إن النظرة المقارنة لمعالم الأخلاق عند ديكارت وبعض الفلاسفة الآخرين، تؤدي إلى القول بأن "الأخلاق عند ديكارت ليست إلا الأخلاق الرواقية، وما مذهب سبينوزا إلا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي. وما الأخلاق عند كانط إلا أخلاق الرواقيين في لغة جديدة" ([4])، وما مذهب المنفعة إلا مذهب الأبيقوريين في ثوب جديد كما سنرى.

III- الأساس النفعي للأخلاق

هل يمكن ان يكون مبدأ اللذة معيار تقوم عليه القيمة الخلقية ؟و هل يمكن ان تقوم الاخلاق على أساس تجربة المنفعة ، و هل كل ما هو نفعي هو أخلاقي ؟

١-مذهب اللذة

---

[1] -هنري برغسون ،ينبوعا الاخلاق و الدين ،ص١٥٩-١٦٩ .
[2] - بيومي، محمد احمد ،أسس وموضوعات علم الاجتماع ،دار المعرفة الجامعية ،٢٠٠٠م،ص ١٥٨-١٥٩
[3] - د. عثمان أمين ، الفلسفة الرواقية، ص ٢٧٠.
[4] - يوسف كرم، الفلسفة اليونانية، ص ٢٣٣.

لقد جعل أتباع اللذة غاية الأفعال الإنسانية و مقياس خيريتها و هم الابيقوريون قديما و أتباع المنفعة حديثا.

إن المشكلة الخلقية تفكير في اللذة و شك في قيمة الخبرة السارة ، فلو كان يكفي للفرد أن ينشد اللذة و يتجنب الألم لكي يكون كائنا أخلاقيا لما وجد أي فرد أية صعوبة في أن يكون صاحب خلق ، و لكن الضمير أو الشعور الخلقي هو الذي يثير الكثير من الشكوك حول براهين اللذة و حسابات اللذة لا يمكن أن تقضي إلا إلى حالة أليمة من التشتت الروحي أو التمزق النفسي، فليس أيسر على الإنسان أن يقيم ضربا من التوحيد بين الخير و اللذة ، و لكن مهمة الفيلسوف الأخلاقي عليه الكشف عن المغالطة الطبيعية التي يقع فيها المرء حين يعرف الخير بأنه ما يجلب اللذة أو المتعة.

إن فعل الخير هو ذلك الفعل الذي يضفي بالضرورة إلى نتائج سارة أو خبرات ممتعة .([1])

أما فلسفة اللذة في الفكر اليوناني نجدها عند أرستيب القوريناني(٤٣٥-٣٦٦) ويعتبر مؤسس مذهب اللذة في الأخلاق ، فهو يعتقد أن اللذة صوت الطبيعة ، وأن الغريزة هي المحرك الأول لأفعال الإنسان مثله في ذلك كمثل الحيوان والطفل ،إذ تفرض اللذة نفسها على كل الأفراد و ما عليهم إلا أن يخضعوا لها دون حياء أو خوف من قيود المجتمع ،لان اللذة القصوى هي الغاية الوحيدة للحياة ، و هي مقياس كل عمل أخلاقي ،إنها الخير الأعظم و مقياس لكل القيم .([2])

إن دعاة فلسفة أخلاق اللذة يؤسسون للفعل الأخلاقي على انه منسجم مع ما هو مشتهى ،و انه إرضاء للطبيعة البشرية من منطق أن اللذة و الألم هما الكيفيتان اللتان تتحدد وفقها القيمة الأخلاقية ،فكل ما هو خير فيه لذة ،و كل ما هو شر فيه الم.

و تعتبر اللذة كيفية نفسية أولية لا تعرف إلا بنسبتها إلى شروطها و أسبابها وهي إما جسمانية أو نفسانية .

و تتفق كل نظريات اللذة الكلاسيكية على ان اللذة هي الغاية الأخلاقية المنشودة من وراء الأفعال الأخلاقية ، فالإنسان بطبيعته يرغب في اللذة و يتجنب الألم ،فاللذة هي الكيفية الوحيدة التي تصبح بمقتضاها التجربة الإنسانية ذات قيمة.

أما عند ابيقور EPICUR(٣٤١-٢٧٠) فاللذة هي الخير الأعظم أو الغاية القصوى لمعظم الأفعال البشرية ،إلا أن للذة في بعض الأحيان عواقب قد لا تكون جميعها خيرا ، فاللذات و الشهوات قد تؤدي إلى عواقب وخيمة ، فيجب إذن تجنب اللذات التي تجر آلاما ،كذلك ينبغي تعديل الألم باللذة و تقبل الآلام التي تجلب لذات أعظم مادامت عواقب الألم ليست في جميع الأحيان شرا .

يفرّق اذن ابيقور بين أنواع عدة من اللذة والألم، فهو لا ينظر إلى اللذة بحسبانها اللذة الحسية الصرفة، التي يجدها الإنسان في الإحساس المباشر بما هو ملائم في اللحظة والزمن المعينين بل يفاضل بين اللّذات بعضها وبعض، وبين الآلام بعضها وبعض، فيجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللّذات، لأنّ في احتمال هذه الآلام ما يوَدي إلى لذة أكبر، ولأنّ في تجنب هذه اللّذات ما يوَدي إلى تجنب آلام أكبر .

إنّما يجب أن نحسب حساباً إلى جانب الآلام واللّذات في ذاتها، اللّذات والآلام المترتبة عليها، فإذا كنا نجد لذة تنتج ألماً تأثرنا به أشد بكثير من تنعُّمنا باللّذة الأولى، كان علينا أن نتجنب هذه اللّذة حرصاً على تجنب ألم أكبر، وإذا كان بعض الآلام من شأنه أن ينقضي إلى لذة درجتها أكبر من درجة الألم المنتج لها، كان علينا أن نعاني هذا الألم حرصاً على تحصيل هذه اللّذة الكبرى([3]).

---

[1] - د .بارودي، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة محمد غلاب ، ط.2 مكتبة الأنجلو مصرية ، ص ،104

[2]- سيد جويك ، المجمل في تاريخ علم الإخلاق، ج 1 ، دار الثقافة بالإسكندرية، 1949 ص،23

[3] - د. زكريا إبراهيم ، المشكلة الأخلاقية، ص ١٢٢- ١٢٣ .

إنّ المذهب الذِي عند أبيقور يختلف كل الاختلاف عن المذهب الذي عند القورينائيّين فهؤلاء كانوا يطلبون اللّذة كائناً ما كان نوعها، أو درجتها، أو النتائج المترتبة عليها، ولم يكونوا ينظرون إلى اللّذات بوصفها تكون كلاً واحداً متصلاً بلذات الإنسان، بل كانوا ينظرون إلى هذه اللّذات كأشياء مفردة مستقلة بعضها عن بعض، وكأنّ لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة مستقلة بعضها عن بعض، حتى ليعطي الإنسان أو ليجب عليه أن يعطي كلحظة استقلالها وقيامها بذاتها. ولا داعي إذاً للنظر إلى ما يترتب عليها مما يجري في لحظات تالية.

أمّا الأبيقوريون، فعلى العكس من ذلك ينظرون إلى لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة بحسبانها تكوِّن وحدة، فيضطرون بالتالي إلى جعل اللحظات المكونة للحياة تعتمد الواحدة منها على الأخرى.

وبالتالي يجب أن نراعي اللحظة التالية، ونحن ننظر إلى اللحظة السابقة، فإذا كانت الحال على هذا النحو، فقد يكون ما تتصف به لحظة مستقلة عن غيرها ومنظوراً إليها بوصفها وحدة مستقلة، مخالفاً كل المخالفة لما يجب أن ننظر به إلى هذه اللحظة بوصفها جزءاً من كل.

انّ هذا المذهب يفارق المذهب الاَوّل في أمرين بعد اشتراكهما في أنَّ مناط السعادة هو اللّذة:

الاَول: إدخال عنصر العقل في وصف الشيء باللّذة، فاللّذة المستتبعة ألماً كثيراً ليس بلذة.

الثاني: انّه يجب أن يأخذ بنظر الاعتبار معدَّل المجموع الكلي للّذات التي يصادفها الاِنسان، فلو كان الشيء لذيذاً حالياً ومؤلماً في المستقبل فهذا ليس بلذّة.

و هكذا نجد ان ابيقور فطن إلى أن اللذة ليست لها صبغة مطلقة بدليل أنها نسبية تقاس دائما بالألم المقابل لها و تخضع باستمرار لقانون التباين .

و اعتبر ابيقور الفضيلة مظهر من مظاهر ضبط النفس و تغليب القيم العليا على القيم الدنيا .([1])

ان معيار خيرية الأفعال هو درجة اللذة التي تحققها لأصحابها ، فالقيم الطبيعية هي الكفيلة بضمان خيرية السلوك ، و ذلك بجعل اللذة مظهرا من مظاهر القيمة النفسية ،على اعتبار أن النفس العاجزة عن الاستمتاع باللذة نفس مريضة ،و بهذا يوحدون بين ما هو صحي وما هو خير .

يلاحظ أنّ هذا المذهب وإن كان أسلم من المذهب الأول ولكنّه يشاركه في أنّه جعل محور الاَخلاق هو الأنانية واللذة الشخصية، لكن محدّدة بقضاء العقل باعمالها، مع أنّ هناك أُموراً معنوية يلتذ بها الآخرون كإغاثة الملهوفين وإعانة المنكوبين.

٢- مذهب المنفعة

ظهر في العصر الحديث، المذهب النفعي محاولًا التحايل للعودة إلى تقرير مبدأ اللذة، ولكن مع تدخل" الفكر "لتنظيم اللذات لأنها لو تركت لذاتنا وشأنها لتحولت إلى حشد متناقض فوضوي من الملذات وتأثرت بمجال الوعي كله، بينما العالم متناه ويستحيل أن تتحقق فيه سائر اللذات معًا، إن إدخال التفكير أو التدابير أو التحطم على سلسلة اللذات ينتقل بنا إلى مذهب اللذة معدلًا بعبارة أخرى، يريد مذهب المنفعة لنفسه "أن يكون مجرد تصحيح عقلي لفلسفة اللذة."([2])

[1] - سيد جويك ، المرجع السابق ، ص ،23

[2] - د. زكريا إبراهيم، المشكلة الأخلاقية ،ص،١٣٨.

وقد بعث الفلاسفة الفرنسيون في أواخر القرن الثامن عشر تعاليم تشبه تعاليم الأبيقورية. كما تجلت هذه التعاليم في مذهب المنفعة العامة وشغل إنجلترا في القرن التاسع عشر.([1])

وسنقتصر هنا على اثنين من فلاسفة الإنجليز هما بنتام، وجون ستيورات مل.

لقد ازدهرت النزعة التجريبية في تفكير الإنجليز منذ بيكون في مطلع القرن السابع عشر، وبلغت الذروة عند ديفيد هيوم في القرن الثامن عشر، ثم نهضت التجريبية أيضًا في القرن التاسع عشر على يد بنثام وجون ستيورات مل وغيرهما، إذ تجلت النزعة التجريبية "أوضح ما تكون في المجال الأخلاقي الذي كان يعبر عنه مذهب المنفعة العامة ."([2])

إن معالم المذهب النفعي تتلخص في التقاء مفكريه على القول بأن اللذة أو المنفعة هي الخير المرغوب فيه، والألم هو الشر الذي يجب تفاديه، ومن ثم فإن المنفعة عندهم هي مقياس الخيرية. ولكن هناك من أصحاب هذا الاتجاه من ابتغى السعي وراء اللذة أو المنفعة الفردية أمثال الأبيقوريين قديمًا وهوبر حديثًا فهم أصحاب مذهب اللذة الفردي أو الأناني ([3])، ومنهم من التمس المنفعة العامة -وهم المحدثون- حيث طالبوا بتحقيق "أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. "([4])

١- جريمي بنتام Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢م) :

استطاع الفيلسوف الإنجليزي بنتام أن يوسع مفهوم اللذة عند الأبيقورية مهتما بالوسائل المؤدية إلى اللذة ،كما وضع بنتام النفعية في الوقت الذي كان فيه الإقتصاد الليبرالي سائد وكانت الفيزياء متقدمة وكان المذهب الترابطي القائل بربط الإحساسات بالمعاني شائعا ،فاستنتج بنتام من هذه التيارات مذهبا أخلاقيا قائم على المنفعة أو اللذة فاعتبر أن الإنسان أناني بالفطرة ويبحث دائما على منفعته الخاصة قبل كل شيء كما اعتبر أن السعيد من يحقق المنفعة باستعمال ذكائه ومهاراته لينال أكبر عدد من المنافع ويحقق سعادة أعظم.

كان بنتام زعيما لمجموعة أطلق عليها اسم "الرادكاليون الفلسفيون"، كان أفرادها يبدون اهتماما كبيرا بالإصلاح الاجتماعي والتعليم، وكانوا معارضين بوجه عام لسلطة الكنيسة والامتيازات التي تحتكرها الطبقة الحاكمة في المجتمع.

أما بنتام نفسه فكان ذا مزاج انطوائي هادئ. كان يتفق مع زملائه في إبداء ثقة مطلقة بالقدرة غير المحدودة للتعليم على مداواة عيوب المجتمع.

وقد أخذ بنتام على عاتقه مهمة إتاحة فرص التعليم الجامعي لمن لم تتوفر فيهم الشروط الصارمة التي كانت تفرضها المؤسسات القائمة،وكان واحدا من أفراد المجموعة التي ساعدت على إنشاء الكلية الجامعية في لندن العام ١٨٢٥م.

وتقوم فلسفة بنتام على فكرتين رئيسيتين: مبدأ التداعي الحر. والمبدأ الثاني هي القاعدة النفعية التي تدعو إلى أكبر قدر من السعادة، وترتبط هذه القاعدة بعلم النفس من حيث أن ما يسعى الناس إلى بلوغه هو تحصيل أكبر قدر من السعادة لأنفسهم.

وكلمة السعادة مساوية في معناها هنا لكلمة اللذة، فمهمة القانون هي التأكيد من أن أي شخص ، في سعيه إلى سعادته (لذته) القصوى، لن يمس حق الاخرين في السعي إلى الهدف نفسه. وعلى هذا النحو يتحقق اكبر قدر من السعادة (اللذة) لأكبر

[1] - د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية، ص ٩٦- ٩٧.
[2] - المرجع نفسه ،ص ٢٨٧.
[3] - د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية، ص٢٨٧.
[4] - المرجع نفسه ص ٢٨٧.

عدد من الناس. فالقانون جهاز يضمن سعي كل فرد إلى تحقيق أهدافه من دون أن يلحق ضررا بأقرانه، وهكذا فإن وظيفة العقوبة ليست الانتقام، بل منع الجريمة. ([1])

هناك نتيجتين مهمتين تترتبان على الأخلاق النفعية:

- الأولى هي أن من الواضح أن لدى الناس جميعا، في نواح معينة، ميولا بالقدر نفسه من القوة إلى السعادة. وعلى ذلك فلا بد أن يتمتعوا بحقوق وفرص متساوية.

هذا الرأي في وقته كان جديدا، وكان من البنود الأساسية في البرنامج الإصلاحي لمجموعة الراديكاليين.

-أما النتيجة الثانية فهي أن أكبر قدر من السعادة لا يمكن بلوغه إلا إذا ظلت الأوضاع ثابتة، وهكذا فإن الاعتبارين اللذين تكون لهما الأولوية بالنسبة إلى غيرهما هما المساواة والأمن. أما الحرية فقد رآها بنتام أقل أهمية، ذلك أن الحرية، شأنها شأن حقوق الإنسان، قد بدت له ميتافيزيقية ورومانتيكية على نحو ما.

وهو يستبق كثيرا من الأفكار التي سيقول بهاماركس فيما بعد. فهو يرى أن أخلاق التضحية السائدة إنما هو خدعة متعمدة فرضتها الطبقة الحاكمة دفاعا عن مصالحها، فهي تتوقع التضحيات من الآخرين. ولكنها لا تقوم بنفسها بأي تضحية. وفي مقابل هذا كله وضع بنتام مبدأه النفعي.

يتلخص مذهب بنتام في المنفعة في انه يرى أن الناس بطبائعهم يسعون وراء اللذة ويجتنبون الألم كالحيوانات تمامًا، مع امتيازهم عن الحيوان باتباعهم لمبدأ النفعية لاستخدامهم للعقل، لأن العقل هو الذي يحكم على الفعل الخير؛ إذ يعود بلذة مستمرة تفوق فيه اللذة على الألم، وبالعكس فإن الفعل الشرير يؤدي إلى زيادة الألم على اللذة، مع استمراره.

ولقد اطلق بنتام على هذا المذهب اسم أخلاق المنفعة العامة ،فهو يربط خير الفرد بخير الجماعة فيقول :"ان البحث عن لذة الآخرين هو خير وسيلة يمكن ان تعين الفرد نفسه على الوصول على اكبر قدر ممكن من اللذة ".([2])

و معنى ذلك ان المنفعة الشخصية وثيقة الصلة بالمنفعة العامة ، فالمحور الاساسي الذي يدور حوله مذهب بنتام هو المبدأ القائل بتحقيق اكبر قسط من السعادة لاكبر عدد من الافراد.

ففي رأي بنتام أن فلاسفة الأخلاق مخطئون إذ أرجعوا الأخلاق إلى الإلزام والواجب بدلا من إرجاعه إلى ما في الإنسان من ميول وأهواء ورغبات، ففي نظره الطبيعة البشرية هي التي توجه السلوك الأخلاقي، فيوضح لنا هذا من خلال توظيفه لمثال مثل إحساني للمعوزين يكسب مشروعيته بما يترتب عنه من منفعة لي ، كما رأى بنتام أن مبدأ الأخلاق الوحيد هو المنفعة و الذي شبهه بقانون الجاذبية في الفيزياء.

ويدعو بنتام الرجل الشريف إلى حساب منفعته قبل أن يقوم بأي عمل، وهنا يمدنا بنتام بعلم رياضي لقياس كميات اللذات المتجانسة بمراعاة سبعة عوامل:

١ - الشدة :قياس اللذة من حيث قوتها أو ضعفها.

٢ - المدة:حساب مدة اللذة زمنيا.

---

[1] - برتراند راسل،حكمة الغرب،عالم المعرفة،العدد ٣٦٥/يوليو ٢٠٠٩. ص١٨٣-١٨٦. (بتصرف).

[2] - د مصطفى عبده، فلسفة الاخلاق ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ،ص ٥٩.

٣ - التيقن:أي أن الفعل الذي يحقق لذة اليوم أفضل من فعل آخر يحققها غدا.

٤ - القرب:أي اللذة الراهنة أفضل من المقبلة.

٥ - الخصب :أي اللذة التي تنتج لذات أخرى.

٦ - الصفاء:خلو اللذة من الألم.

٧ - الإمتداد:زيادة عدد الأفراد الذين يتمتعون باللذة.

أما اللذات الغير متجانسة مثل القراءة مع لذة للرياضة لايمكن حساب كميتها.

فهو يقيس اللذات من حيث صفاتها الذاتية كالشدة والمدة والثبات وقرب المنال أو القدرة على إنتاج لذات أخرى وخلوها من الألم، كما تقاس بالنظر إلى آثارها الاجتماعية كخوف المواطنين من عواقب الجريمة إذ إنها قدوة سيئة وتسبب اضطرابًا اجتماعيًا،و ينبغي على الفرد مراعاتها لأن منفعة المجموع شاملة للمنافع الفردية.([1])

وأهم العوامل في حساب اللذات التي حددها بنتام هو هذا العامل الأخير، أي ما يسميه عامل الامتداد، أي عدد الأفراد الذين يمكن أن يشملهم الشعور بها في وقت واحد، لأن ما يعنيه هو أن تشمل اللذة أكبر عدد ممكن من الأفراد، فالبحث عن لذة الآخرين عند بنتام هو أحسن وسيلة لإعانة الفرد على تحقيق أكبر قسط من اللذة، فالمنفعة الشخصية مرتبطة بالمنفعة العامة، لأن المرء عاجز عن الوصول إلى ما هو نافع له من غير الاجتماع بغيره والتضامن مع أفراد المجتمع.

بل إنه طوع فكرة" الإيثار "لهذا الفهم، فالإيثار هو تضحية الفرد بجزء من لذاته، بغرض الحصول على قدر أكبر من اللذة لنفسه بواسطة تحقيق مصالح الغير ([2])، وكأنه يسخر من مبدأ الإيثار والغيرية، فهو ليس في رأيه إلا أنانية مقنعة متنكرة، لأن التجربة تدل على أن المرء لا يفعل الخير للغير إلا إذا حصل من ورائه على نفع لنفسه، ولكنه من فرط استحيائه من وصف الأنانية أو الاتهام بالنفعية فإنه ينافق بإطلاق عبارات خلقية جوفاء من اختراع خصوم المذهب النفعي -أي الحدسيين والعقليين المثاليين- الذين استخدموا تعبيرات كالواجب والإلزام والضمير وغيرها "مما عبروا به عن اتجاهم المثالي في النزوع بالسلوك الإنساني إلى تحقيق ما ينبغي أن يكون احترامًا لكرامة الإنسان وإنسانيته."([3])

وهنا تظهر النزعة التجريبية في مذهب بنتام لأن معيار الأخلاقية عنده مرهون بنتائج الأفعال وآثارها، وليست مرتبطة بالبواعث كما يرى الحدسيون والعقليون.([4])

إن بنتام لا يهتم بالمقاصد أو النوايا وإنما جعل همه نحو النتائج، فتحولت الحياة الأخلاقية على يده -والنفعيين بصفة عامة- إلى سعي وراء الوسائل المؤدية إلى المنفعة، دون نظر إلى قيمة الغاية التي يسعى نحوها.

وربما لهذا السبب أصبح الرجل الحديث عبدًا للمنفعة ساعيًا وراء اللذات دون التفكير في الغاية التي يلتمسها من ورائها، ولذا يمكن القول بأن إنسان العصر الحديث "أصبح مفتقرًا تمامًا إلى الإحساس بالقيم، تلك القيم التي تكمن وراء شتى الأشياء، وتضفي عليها كل ما لها من معنى أو دلالة."([5])

---

[1] - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٣٢ - ٣٣٣.
[2] - د. زكريا إبراهيم، المشكلة الأخلاقية ،ص ١٦٦.
[3] - د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية، ص٢٩١.
[4] - المرجع نفسه ،ص ٢٩٠.
[5] - د. زكريا إبراهيم، المشكلة الأخلاقية ،ص١٦٨.

ومن المآخذ التي وجهت إلى مذهب المنفعة عند بنتام، أنه أرجع اللذة والألم إلى الكم، وهما في الحقيقة يرجعان إلى الكيف، ومن ثم يستحيل قياس القيمة الذاتية للذة باعتبار الكم، أو الموازنة بين لذتين من نوع واحد كلذة التفاح مثلًا ولذة الخوخ، ويستحيل الموازنة بين لذتين مختلفتين بالنوع كاللذة الحسية واللذة العقلية .كذلك لا يوجد قياس مشترك بين قرب المنال والنقاء، أو بين الشدة والمدة، إلى غير ذلك من خصائص اللذة التي يمتنع اجتماعها للذة بعينها، وإنما يتفق بعضها للذة وبعض آخر للذة أخرى، وهكذا بحيث يقتنع المضاهاة ويمتنع الاختيار. ([1])

ويبدو أن بنتام قد لاحظ التضاد بين قوله بشدة اللذة وشمولها للآخرين، لأنها إذا كانت قوية لصاحبها فإنها ستضعف بتوزيعها عليهم، فاستبعد في أواخر حياته منطوق المذهب" لأكبر عدد من الناس"، وأصبح شعاره" تحقيق أوفى قدر من السعادة "فكان بذلك أمينًا لنزعته الفردية.([2])

٢- جون ستيوارت مل(١٨٠٦-١٨٧٣ م)

لقد سار جون ستيوارت مل على نفس الدرب الذي سبقه إليه بنتام أمام المذهب الأخلاقي النفعي؛ إذ اعتبر علم الأخلاق علمًا وضعيًا موضوعه وصفه سلوك الأفراد في المجتمعات المختلفة، وجعل منهج البحث الأخلاقي استقرائيًا تجريبيًا بعد أن كان حدسيًا عقليًا.([3])

فقد نشأ منذ حداثته في رحاب المذهب البنتامي في المنفعة، مشاركًا أستاذه بنتام في إقرار المنفعة كغاية لسلوك الإنسان ومعيار للأحكام، فقصد بالمنفعة تحصيل اللذة والخلو من الألم، وعلق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها، واعتبر الجزاءات كعنصر مشجع على فعل الخير واجتناب الشر.

و قد أضاف جزءا خامسًا إلى الجزاءات التي سبقه إلى وضعها بنتام، فقد كان بنتام يرى أن أخلاقية الفعل مرهونة بجزاءاته؛ إذ يحث الجزاء الطيب على فعل الخير بينما ينفر الجزاء السيئ من إتيان الشر، مصنفًا الجزاءات إلى أربعة:

- بدنية تصيب الشرير في بدنه.
- وسياسية أو قانونية حيث تنزل العقوبات بمن يخالفها.
- وعرفية اجتماعية متمثلة في استهجان الرأي العام للخارجين على تقاليده.
- ودينية تظهر في عذاب جهنم للخارجين على تعاليم الله.

أقر جون ستيوارت مل هذه الجزاءات التي وضعها امام النفعيين ، وأضاف إليها جزاءا خامسًا باطنيًا؛ إذ عد الجزاءات الأربعة السابقة خارجية تظهر في الطمع في الرضا والخوف من الضيق وخشية الأقران ورهبة الله، بينما يظهر الجزاء الباطني "في استشعار الضيق عندما يعصي الإنسان نداء الواجب، وارتياحه حين يلبي هذا النداء.([4])

ولكنه ،و على أثر اتصاله بالفكير الألماني- لا سيما بمثالية كانط وهيجل- عن طريق شراحها الإنجليز - أصيب بأزمة نفسية، كانت سببًا في إعادة نظرته إلى النفعية الحسية التي تلقاها عن أستاذه بنتام، وكان من أظهر دلالات هذا الموقف ضيقه

[1]- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣٣٣.
[2] - د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية، ص٢٦٢.
[3] - د. توفيق الطويل، جون ستيوارت - نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، ص ١٠٠- ١٠١
[4] - د توفيق الطويل ،جون ستيوارت مل ،ص ١١٦.

بالأنانية المسرفة التي تقوم عليها النفعية، ونفوره المؤقت من النزعة الحسية، وتبرمه بالجبرية الأخلاقية التي تدعو إليها هذه النزعة."([1])وقام مل بتصحيح مذهب المنفعة في نقطتين:

الأولى :أن اللذة ليبست راجعة كلها إلى اللذة الحسية كما رأى بنثام، إذ أن هناك لذات معنوية كيفية تتصل بحياة الوظائف العليا للإنسان، هي أشرف من حياة الوظائف الدنيا، ما من إنسان يرضى أن يستحيل حيوانًا أعجم.([2])

وربما كان مل متأثرًا بتفضيله كيفية اللذة على كميتها بالاتجاه المثالي الألماني الذي صاحب أزمته النفسية كما قلنا، فأخذ يميل إلى الاتجاهات العاطفية الوجدانية، مفضلًا لذات العقل على لذات الحس، ويذلو أننا لو سألنا "أهل الخبرة ممن مارسوا شتى اللذات، لكي نتحقق من أن هناك لذات نبيلة رفيعة وأخرى دنيئة حقيرة، فلا يمكن مثلًا أن توضع لذات الحس في مستوى واحد مع لذات العقل، بل ربما كان من الأفضل للفرد أن يكون إنسانا شقيًا، من أن يكون خنزيرًا متلذذًا" ([3])، ذلك لأن منابع اللذة عند الإنسان تخالف منابعها عند الحيوان، فللإنسان قوى عقلية ممثلة في العقل والوجدان والخيال.([4])

الثانية :إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية، فطالب الفرد بأن ينصف غيره ويغلب المصلحة العامة على المصلحة الفردية عملًا بنصح عيسى عليه السلام في معاملة الناس بما تحب أن يعاملوك به، وأن تحب جارك كما تحب نفسك، وجاهر مل بأن الخير هو ما يقصد إليه الحكيم ويلذ الرجل العاقل.([5])

و من جهة اخرى نجده يرد على خصوم المذهب النفعي بقوله ان كل ما يمكن تقديمه لجاهل يعتقد أن الذين يدافعون عن المنفعة كمقياس للخير والشر هو، استخدامهم للفظ في معنى ضيق وشائع، يجعل فيه المنفعة مقابلة للذة. إننا نقدم الإعتذار للمعارضين الفلسفيين للنفعية، وهو اعتذار يستحقونه على الأقل لما بدا من خلط مؤقت بين اللذة والمنفعة، وبما هو مزج ناجم عن سوء فهم خال من المعنى. والأغرب من ذلك، على خلاف التهمة المعاكسة، هو إتهامهم بإرجاع كل شيء إلى اللذة بأبشع صورها .([6])

ان أولئك الذين يرغبون في الفضيلة لذاتها فحسب هم يرغبون فيها أيضاً لأن الوعي بها هو لذة، أو لأن الوعي بعدمها هو ألم أو للسببين مجتمعين معاً، فمثلما هو الحال بالنسبة للحقيقة فإن اللذة والألم نادراً ما يوجدا منفصلين، بل هما دائماً موجودين معاً، فنفس الشخص يشعر باللذة بحسب درجة الفضيلة التي تحققت، ويشعر بالألم بسبب عدم إداركها بدرجة أرفع، فإن لم توفر له إحداهما أية لذة، والأخرى أي ألم فإنه لن يحب الفضيلة، ولن يرغب فيها، أو أنه ربما لا يرغب فيها إلا بحثاً عن منافع أخرى بإمكانها أن توفرها له، أو توفرها للذين يكونون تحت رعايته.([7])

فلنأخذ بعين الإعتبار الشخص الذي ليس له إرادة ثابتة لفعل الخير، بل ذاك الذي تكون إرادته لفعل الخير مازالت ضعيفة ومازالت تحت وطأة الإغراء، والتي لا يمكننا الإعتماد عليها فبأي الوسائل يمكننا تقويتها؟ كيف يمكن زرع إرادة فاضلة عندما تفتقر لقوة كافية فيها؟ وكيف يمكن إيقاظها؟

لا يكون ذلك إلا بجعل الشخص يرغب في الفضيلة بجعله يفكر فيها في صورة ممتعة، ويرى في غيابها صورة مؤلمة، و يتم ذلك بالربط بين فعل الخير واللذة وفعل الشر والألم، أو بجعله يكتشف وينطبع وتستدرج ضمن تجربته الشخصية اللذة

---

[1] - د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية، ص١٩٤.
[2] -يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة،ص ٣٤٩.
[3] - د. زكريا إبراهيم، المشكلة الأخلاقية ،ص١٦٩.
[4] - د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية، ص ٢٩٥.
[5] - د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية، ص ٢٩٤.
[6] - جون ستيوارت مل، النفعية ، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، مركز دراسات الوحدة لعربية، ص ٣٥.
[7] - جون ستيوارت مل، النفعية ،ص ٨٢.

الموجودة في الواحدة أو الألم الموجود في الأخرى،وهذا ما يُسمى بتقوية الإرادة حتى تصبح فاضلة، وعندما يتحقق ذلك فإنه يأتي بالفعل دون تفكير لا في اللذة ولا في الألم.

إن الإرادة هي وليدة الرغبة ولا يمكنها الإفلات من سلطة الوالد إلا لتقع تحت سلطة العادة.اذ إن ما يكون نتيجة العادة لا يمكن له أن يدعي أنه طيب في ذاته، فلن يكون هناك أي داعٍ لنتمنى أن يصبح هدف الفضيلة مستقلاً عن اللذة والألم، عندما لم تكن الترابطات الممتعة أو المؤلمة والدافعة للفضيلة مؤيدة من طرف العادة. فإننا لا نقدر على التعويل الكافي على هذا التأثير ليكسب الفعل ثباتاً لا يزعزعه أي شيء منيع. ([1])

و يبقى العدل اذن هو الإسم المناسب لنوع من المنافع الإجتماعية التي هي أشد وأوسع أهمية وبالتالي أشد إطلاقاً، وأشد إلزاماً من أي منافع أخرى بما هي قسم منها (وإن ليس بالقدر الذي يمكن للأخرى أن تكون عليه في الحالات الخاصة). وهي إذا التي يجب أن تكون طبيعية بالقدر الذي تكون فيه محمية من طرف شعور لا يكون مختلفاً عن الشعور الأكثر إعتدالاً الذي يرتبط بالفكرة المجردة لتنمية ما يلذ للبشر وما يناسبهم بفضل الطبيعة القطعية لأوامره وبفضل كذلك الطابع الأشد حدة لعقابه. ([2])

و بهذا ،و إن كان يتفق جون ستيوارت مل مع بنتام في أصول مذهب المنفعة ،و في ان الفارق بين الصواب الخلقي و الخطأ الخلقي رهن نتائج افعالنا و انه يتوقف على مدى قدرات تلك النتائج على اشباع رغباتنا بحيث تحقق لنا و للآخرين ما تهدف اليه من سعادة إلا انه اختلف معه في مسألة تقديم المنفعة الخاصة على العامة فهو يرى أن بنتام جعل الآخرين وسيلة لتحقيق المنفعة الشخصية .أما مقياس الخير عند جون ستيوارت مل لا يتمثل في تحقيق سعادة الفرد الفاعل بل يتمثل في ضمان اكبر سعادة للجماعة .([3])

فهو يحاول ان يقيم فلسفته النفعية على اسس تجريبية متينة فيقرر المبادئ التالية: ([4])

١ - اللذة هي الشيء الوحيد الذي يعد مرغوبا فيه.

٢ - الدليل الوحيد على ان الشيء مرغوب فيه هو كون الناس يرغبون فيه بالفعل.

٣ - سعادة الكل تمثل خيرا بالقياس الى سعادة الشخص، و على ذلك فإن السعادة العامة خير بالنسبة الى الجميع .

نرى ان مذهب المنفعة عند جون ستيوارت مل لا يخرج عن كونه صورة منفعة ،أو تصحيحا عقليا لفلسفة اللذة، فالبشر حسبه يفقدون تطلعاتهم العالية لأنهم يفقدون اذواقهم الفكرية وذلك بسبب ضيق الوقت أو عدم توفر الفرص السانحة لهم بالتدليل عليها. فيدمنون على اللذات الحسية بسبب أنهم يفضلونها بعد المداولة، بل لأنها هي الوحيدة التي لديهم إمكانية الوصول إليها أو الوحيدة التي يُمكن الإستمتاع بها.([5])

و يقر جون ستيوارت مل ان الدليل الوحيد الذي نكون قادرين على تقديمه حول كون موضوع ما هو مرئي هو أن الناس بالفعل يرونه، عن الدليل الوحيد على كون صوت ما هو مسموع هو أن الناس يسمعونه، وهكذا يكون الحال بالنسبة لكل المصادر الأخرى لتجربتنا.

[1] - جون ستيوارت مل، النفعية ،ص ٨٥-٨٦.
[2] - جون ستيوارت مل، النفعية ،ص ١٢٠.
[3] - د مصطفى عبده، فلسفة الاخلاق ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ،ص٥٩.
[4] - د مصطفى عبده، فلسفة الاخلاق، ٦٠.
[5] - جون ستيوارت مل، النفعية ، ص ٤٢.

و يواصل جون ستيوارت مل أفكاره قائلا " وفي إعتقادي وبنفس الطريقة فإن الدليل الوحيد الذي يمكننا تقديمه على أن شيئاً ما مرغوب فيه هو أن الناس يرغوب فيه بالفعل. فإن كانت الغاية التي تقدمها النظرية النفعية لنفسها غير معترف بها لا نظرياً ولا عملياً، بما هي غاية فلا شيء يقدر على إقناع أي إنسان على أنها كذلك. فلا يمكننا تقديم أي علة نبرز بها سبب جعل السعادة العامة موضوع رغبة. إلا بإستثناء (الحالة) التي يرغب فيها كل شخص في سعادته الخاصة، وذلك على مدى إعتقاده في إمكانية إداركها.([1])

ففي عالمٍ تسود فيه المصلحة بمقدار هائل، وفي عالم زاخر بما يمكن التمتع به وفيه الكثير مما يمكن إصلاحه وتطويره، وفيه كل واحد يتمتع بكمية معتدلة من المتطلبات الأخلاقية والفكرية، هو عالم يمكن إعتبار الحياة فيه حياة يُحسد عليها.

إلا إذا كان ذاك الشخص، ومن خلال قوانين سيئة أو خضوع لإرادة الآخرين قد فقد حرية إستخدام مصادر السعادة في متناول يده، فإنه لن ينزل إلى حد إعتبار هذه الحياة محسوداً عليهاإذا ما تجنب الشرور الإيجابية للحياة، والمصادر الكبرى للشقاء المادي والمعنوي-كالفقر والمرض والقسوة والخصاصة، أو الفقدان المبكر لمواضيع يحبها. ([2])

إن هذا النمط من تصورنا لأنفسنا، ولتصورنا للحياة الإنسانية يصبح أكثر فأكثر طبيعياً كلما تقدمت الحضارة. فكل خطوة في التطور السياسي تجعله طبيعياً أكثر، بفضل تغيير مصادر التقابل حول المنفعة، والمعادلة بين اللامساواة القائمة على إمتيازات شرعية، وبين الأفراد والطبقات، والإلتزام تجاه الفئات الواسعة من البشر التي لا تزال سعادتها مهملة.

عندما يصبح الفكر البشري متطوراً، فإن التأثيرات ستكون في تزايد مطرد، مما يدفع للتوليد لدى كل فرد شعوراً بالوئام مع الآخرين، وهو شعور لو كان كاملاً لما جعله أبداً يفكر في أي وضع يكون لصالحه الخاص أو حتى يرغب فيه دون أن يأخذ فيه بعين الإعتبار مصلحة الآخرين.([3])

كما ان صدق الاعتقاد القائل بأن الله يرغب فوق كل اعتبار في سعادة مخلوقاته، هو ما كان غرضه من خلقها، فإن النفعية لن تكون فحسب نظرية دون إله، بل ستكون نظرية دينية في أعماقها وأكثر من أي نظرية أخرى. وإن قصد البعض أن النفعية لا تعترف بكون الإرادة الإلهية التي تم الوحي بها بما هي القانون الأعلىللأخلاق فإني أجيب، أن النفعي الذي يؤمن بالطيبة الكاملة والحكمة الإلهية هو يعتقد بالضرورة بأنه مهما كان قد تصوره الإله مناسباً للوحي به حول موضوع الأخلاق، يجب أن يناسب مقتضيات المنفعة في درجة أعلى. ([4])

المناقشة:

يمكننا القول بان كل فلسفة أخلاقية تمجد اللذة لابد أن تنتهي إلى القضاء على كل إحساس بالقيم بمجرد استحالة الإنسان إلى عبد للملذات فانه لن يلبث يضحي بالأعلى في سبيل الأدنى ، فيصبح مجرد حيوان أناني ، و ليس من شك في أن لا احد يدعو الإنسان إلى التنكر تماما لكل لذة و العمل على استئصال كل رغبة في الحصول على النتائج الخيرة السارة . و لكن لا احد أيضا يريد من للإنسان أن يستحيل إلى مجرد كائن طبيعي تتحكم في كل سلوكه بعض القيم البيولوجية المحضة و تتجاوب حياته بأسرها مع طائفة من الشهوات المتناقضة التي يسودها الغموض و الاضطراب.([5])

[1]- جون ستيوارت مل، النفعية ، ص٧٨.
[2] - جون ستيوارت مل، النفعية ،ص ٤٨
[3] - جون ستيوارت مل، النفعية ،ص ٧٤.
[4] - جون ستيوارت مل، النفعية ، ص ٥٨.
[5] - د زكريا ابراهيم ،المشكلة الخلقية،مكتبة مصر القاهرة ،ص ١٢٠-١٤٠.

يبدو أن حساب اللذات الذي تحدث عنه دعاة المذهب النفعي قابل للنقد، فهو يقوم على أن السعادة هي اكبر قدر ممكن من اللذات لكن في الواقع اللذة والسعادة ليسا معطيات متجانسة ومتكاملة، إذ يمكن أن أكون شقيا وأتلذذ بشرب قهوة أو أكون سعيدا ولا اشعر بلذة، والواقع أن اليائسين هم الذين يفرون إلى عالم اللذات.

ومن ناحية أخرى ثمة صعوبة يشير إليها بنتام نفسه: هل الإنسان الذي يحسب لذاته يفكر بالفعل في لذات الآخرين؟ فإذا كان النفعيون الإنجليز يقولون إن المنافع والمصالح تتكامل وإذا كان الليبراليون والاقتصاديون يعلنون أن مصلحة البائع والمشتري هي نفسها فإننا نستخلص على عكس ذلك نمو الصراع الطبقي واشتعال جذوته في تلك اللحظة التاريخية وصراع المصالح فثراء البرجوازية رافقه بؤس العمال.

بيد أن بنتام حقوقي ويسعى إلى إيجاد حل لهذا الإشكال إذ يمكن أن نخلق تكاملا بين المصالح عن طريق منظومة العقوبات، فإذا كان من مصلحتي أن أحافظ على حافظة نقودي ومن مصلحتك أن تسرقها ففي مجتمع منظم لن يكون من مصلحتك سرقتها لأنك ستنقاد إلى السجن حيث تكون شقيا.

لكن هل تصلح أخلاق المنفعة في نهاية المطاف كي تكون أخلاقا؟ يبدو أنها كاريكاتورا أخلاقيا، فهي تدعو أطرافا غرباء عن الأخلاق كي يصيروا أخلاقيين. ففي منظومة بنتام نتحدث عن غيرية وهمية،فالمنفعة هي ما لا يؤسس الأخلاق بل ما يضيعها. يقول لاروشفوكو:" إن الفضائل تضيع في المنفعة كما تضيع الوديان في البحر."

و من جهة اخرى فإن دراسة مذهب مل -حتى بعد هذين التعديلين- تكشف عن تناقضه، إذ أن المذهب الحسي لا يعترف بالكيفية، ولا يقر بقيم موضوعية للموجودات والوظائف، فلا فرق بين الوظائف العليا والدنيا، إذ أن الاختيار بين اللذات متروك لتقدير المنفعة الحسية فحسب، وفي النقطة الثانية، فما دام النفع الذاتي هو الأصل في المذهب الحسي، فإنه لا يخضع للنفع العام لأنهما كثيرًا ما يتعارضان.

وتكشف هذه النتيجة عن" تناقض المذهب الحسن مع الحقيقة الشاملة، وستيوارت مل ملوم لإصراره على هذا المذهب بعد أن لمس نقصه في نواح كثيرة، ولكنه استنشقه في بيته وبيئته، ولم يوفق إلى فهم المذهب العقلي على حقيقته."([1])

VI- المذهب الحدسي

يرى الحدسيون ان الخيرية تخضع لقوانين عامة و مبادئ مطلقة لا يحدها زمان و لا مكان ، فالمقياس ثابت لا يتغير بتغير الظروف أو الأحوال ،مطلق من القيود (الزمان والمكان) ([2])عكس الغائيون الذين يعتقدون أن الخير و الشر ، الحق و الباطل مجرد أفكار اصطلح عليها الناس في حدود التجارب التي يعيشونها و الظروف التي تسود حياتهم .

لقد اتفق الحدسيون في الخصائص العامة و لكنهم اختلفوا في تصور مستوى الخيرية ، فاعتبره بعضهم خارجا عن طبيعة العقل ،و رآه غيرهم قائما بها ملازما لها على مستويين:

١ - مستوى الخيرية كشيء خارج العقل

يرى البعض أن مستوى الخيرية مبدأ ثابت لا يتغير ،و انه يقوم خارج العقل البشري مستقلا عنه ، و يتفرع إلى صورتين :

أ - يرون أن مستوى الخيرية قائم في طبيعة الأفعال الإنسانية ذاتية ، و قد نهض بالدفاع عنها كدوورث.

ب- تعتبر المستوى الأخلاقي خارج عن طبيعة العقل البشري و مرده إلى الله ، فالخير خير لان الله أمر به .

---

[1] - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة،ص ٣٤٩.
[2] - د.مصطفى عبده،فلسفة الاخلاق ،ص٢٩.

٢ - المستوى القائم في طبيعة العقل

إن مذهب الحدسيون الذي يرد مقياس الخيرية إلى طبيعة العقل البشري فيتمثل عند الفيلسوف الألماني كانط الذي يقول ان مستوى الخيرية ثابت لا يتغير ،عام و مطلق من قيود الزمان و المكان من خلال قانون صوري لا يقوم على دوافع تستمد من التجربة و لا يهدف إلى غاية ، ليصبح الواجب في مذهبه هو العمل بمقتضى قانون عام ، و هذا القانون لا يصدر عن عاطفة بل عن العقل العملي وحده ، إذن الخيرية مرهونة بالباعث باعتباره مجرد تقدير عقلي لمبدأ الواجب و ليس لنتائج العقل.

و هكذا اتفق الحدسيون في رد الخيرية الى قوانين عامة مجردة تسمو على قيود الزمان و المكان ، و جعلوا المستوى الأخلاقي ثابت لا يتغير و مطلق لا يحد .و لكن اختلفوا بين رده إلى طبيعة الأفعال الإنسانية ،أو إرجاعه إلى إرادة الله أو جعله قائما في طبيعة العقل البشري ،إلا انه يعودون إلى الاتفاق على أن خيرية الأفعال وشريتها مرهونة ببواعثها مستقلة عن نتائجها و آثارها.

يتفق الحدسيون مع العقليون على أن علم الأخلاق علم معياري و ليس علما وصفيا ، أي يبحث فيما ينبغي أن يكون ، و ليس فيما هو كائن ،و اهتمامه بغاية قصوى ،أو مثل أعلى أو مستوى للحكم هو الذي يميزه عن غيره من العلوم .

هذا و يرى دعاة هذا الاتجاه أن الخير ضرورة عقلية و إدراكه يكون بالحدس كما ندرك البديهيات الهندسية ، فهي إذن واضحة و صادقة بالضرورة من غير حاجة إلى برهان.

المنهجية في علم الاخلاق

يقرر العقليون و الحدسيون علم الأخلاق بحثا في قواعد السلوك أما دراسة السلوك كما هو كائن بالفعل فذلك من شأن علم الاجتماع و علم النفس.

و إذا كان السلوك الذي تعنى فلسفة الأخلاق بدراسته مشروط بأنه يصدر عن عقل دارك يتعقل موقف يتدبر نتائجه بإرادة حرة، لان التبعية الخلقية لا تستقيم إلا متى كان الفعل صادر عن تعقل و حرية و اختيار.

و لما كان العقليون يعتبرون الخير ضرورة عقلية و يرون أن إدراكه إنما يكون بالحدس كما ندرك البديهيات ، فكان من الطبيعي ان يصطنع العقليون منهج الاستنباط العقلي في البحث الخلقي .

إلا أن التجريبيين من نفعيين و وضعيين رفضوا اعتبار الخير ضرورة عقلية ، كما رفضوا القول انه يدرك بالحدس لأنهم يرفضون القول بوجود علم لا يتمد من التجربة ،و لا يتقي من منابعها .

فالخير بالنسبة لهم مجرد اصطلاح تعارف على معناه الناس في زمان معين و مكان محدد ، و هو يتغير بتغير هؤلاء الناس زمانا و مكانا ، بل يتغير بتغير مستوى الفهم و التفكير عند الناس ،و بهذا رفض الوضعيون التسليم بوجد علم للأخلاق يكون معياريا ليبحثوا فيما ينبغي أن يكون لان العلم عندهم وصفي دائما ، لأنه يبحث فيما هو كائن و ليس فيما ينبغي ان يكون .

و بهذا انتقل موضوع الفلسفة الخلقية من بحث في السلوك الإنساني بما هو كذلك الى بحث في سلوك الإنسان الذي يعيش في جماعة تحيا في زمان معين و مكان محدد ،و تحولت غايته من وضع مثل عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنساني إلى وصف لسلوك الإنسان في الجماعات البشرية دون ان يتجاوز هذا الوصف إلى التشريع الذي يعبر عن ما ينبغي ان يكون ، و

تحول منهج البحث في الأخلاق من منهج استنباطي إلى منهج استقرائي ، فيصطنع علم الأخلاق المشاهدة و التجربة ويستبعد الحدس و التأمل العقلي من مناهج بحثه.

و بهذا نرى أن علم الأخلاق الوضعية على رأي إمامهم اوجست كونت أنها واقعية تستند إلى المشاهدة لا إلى الخيال ، و تدرس سلوك الإنسان كما هو موجود بالفعل و ليس كما ينبغي أن يكون .

ثم إنها أخلاق نسبية ، فقوانينها و مبادئها ليست مطلقة بل إنها تتقيد بتغير الظروف و الأحوال ،و في هذا الصدد يقول توفيق الطويل في كتابه الفلسفة الخلفية و تطورها:"و هكذا تحول علم الأخلاق على يد الوضعيين صناعة أو فنا عمليا يقيم قواعده الخاصة علة التجربة ن و هذا الاتجاه التجريبي تولد عند الوضعيين بعد دعوة إمامهم "اوجست كونت " و دعمه رائد المدرسة الاجتماعية دوركايم ، و أكد هذا الاتجاه أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة في النمسا و انجلترا و أمريكا ".([1])

انتهت نظريتهم باستبعاد علم الأخلاق و العلوم المعيارية من مجال العلم بحجة ان قضاياهم لا تحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب لأنها أوامر في صيغ مضللة كما يرى كارناب ، أو تعبير عن عواطف و تمنيات كما يقول آير .([2])

و بذلك لا يبنى البحث الخلقي إلا على الملاحظة ، و ملاحظة عالمنا الذي نحيا فيه و تطور اجتماعي الذي نسير في ركبه ، و لا يهتم إلا بموضوعات دنيوية خالصة ، و نبذ كل ما يتصل بالحياة الأخرى ،و بهذا أنكر دعاة الوضعية المنطقية علم الأخلاق ،و رأوا أن العبارات الأخلاقية التي تصف ظواهر الخبرة الأخلاقية كما هي موجودة بالفعل، يمكن أن تعالج في نطاق علم النفس أو علم الاجتماع، إما عبارات القيم التي تعبر عن ما ينبغي أن يكون فهي عبارات ميتافيزيقية لا تحمل معنى ،و لا تدخل في مجال البحث العلمي على حد زعم دعاة الوضعية المنطقية .

صلة الأخلاق بالحياة العملية

اختلف الباحثون في نظرتهم إلى علم الأخلاق ،و مدى اتصالها بالحياة العملية ، فقيل الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية في حياتنا ، فهو يعرض الطرق التي تؤدي إلى تحقيق الغايات القصوى .

فكما أن الطب لا يهدف إلى فهم المثل الأعلى للصحة بقدر ما يقصد إلى تحديد الطرق التي بها تتحقق الصحة ، فكذلك علم الأخلاق مهمته أن يرسم الطريق إلى غاية قصوى ، يقصد الإنسان إلى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى ، فمهمة علم الأخلاق في دراسة الطرق التي تقي الناس شر الأمراض.

إلى جانب هذا الاتجاه العملي وجد اتجاه ينكر الرأي القائل بالأخلاق العملية باعتبار الأخلاق علما نظريا و ليس عمليا ، بمعنى أن المعرفة فيه تطلب لذاتها ومهمته فهم المثل العليا في السلوك الإنساني ، و يستند أصحاب هذا الرأي إلى أن علم الأخلاق معياري ،و من شأن العلوم المعيارية أن تعتبر دراسة عقلية لقيم ومستويات و مثل عليا لا أن تهدف إلى وضع قوانين لتحقيق هذه المثل .

فعلم الجمال يهتم بالبحث العقلي في مستويات الجمال و ليس من عمله أن يبحث في كيف يتحقق الجمال ،و مثل هذا يقال في علم الأخلاق ، و شتان بين عالم الأخلاق و الواعظ الديني ،و بين عالم الاجتماع و المصلح الاجتماعي ، و بين عالم الجمال والمشتغل بأعمال جميلة لفنان .

[1] - توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية و تطورها

[2] -د مصطفى عبده،فلسفة الاخلاق ،مكتبة مدبولي القاهرة ،١٩٩٩، ص ٣٧.

و يمكن لنا الجمع بين هذين المتطرفين لكي يصبح علم الأخلاق علما نظريا و عمليا معا ، فهي دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التي تستغل في حياتنا ، فهي علم و فن و فن ن فمبادئ الأخلاق لا تتحقق غايتها العملية ما لم تسبقها دراسة نظرية حتى يتسنى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده لتحقيق إنسانيته.

إن علم الأخلاق لا يحدد للإنسان طريقة تصرفه في كل موقف يعرض له ،و لكنه يهدي دارسيه إلى الاتجاه السوي ،و هو يزوده بمهارة فنية مستنيرة تيسر له أن يدركوا اتجاه التصرف السليم، و لا يتجاوزوا هذا إلى بيان الجزئيات و التفاصيل ، معنى ذلك ان تطبيقات المبادئ الكلية للأخلاق تختلف باختلاف الزمان و المكان .

و عليه فان علم الأخلاق يحدد لنا الاتجاه العام ، وعليه أن يد ع للإنسان حرية التصرف وفقا لكل الظروف ، فالشجرة تنبت و تتجه نحو الضوء و كذلك الحال في الأخلاق تضيء الطريق السوي للإنسان ، و طبيعة الإنسان تحمل حظا مشتركا في كل زمان و مكان .

و هذا وحده هو الذي يبرر إمكان وضع قوانين عامة و مطلقة ،و تحديد قيم و معايير تتجاوز حدود الزمان و المكان. و ميزة المثل العليا إنها تشهد بطموح الإنسان و نزوعه إلى التسامي و تطلعه إلى مزاولة حياة إنسانية كريمة ،و رغبته في الارتفاع فوق مستوى البهيمية المجردة لتحقيق إنسانية الإنسان.

أساس القيمة الأخلاقية عند علماء الكلام

لقد تعرض علماء الكلام بالبحث و الدراسة لمسألة الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق و ركزوا في ذلك على افعال الناس ، و ذلك من حيث حسنها و قبحها ، ولكنهم اختلفوا في تفسيرها و تحديد مصدرها ، فمنهم من رأى بأن حسن الأفعال وقبحها ليس سوى من قبيل الصفات الذاتية للأفعال ، و ان العقل مدرك لها ، و قال بهذا الرأي المعتزلة ، و منهم من رأى بأن حسن الأفعال و قبحها ليس من ذاتية الأفعال بل من الشرع و قال بهذا الرأي الاشاعرة ، فما هي مبررات كل منهما ؟

١- فرقة المعتزلة

أ- مكانة العقل عند المعتزلة:

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة في سياق حديثه عن بيان الأدلة (الخاصة بالعقيدة): "أولها دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع. وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع. وربما أن العقل، إذا كان يدل على أمور، فهو مؤخر. وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب، إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع. فهو [= العقل] الأصل في هذا الباب".([1])

وقبل القاضي عبد الجبار (توفي سنة٤١٥هـ/١٠٢٤م) بحوالي قرنين من الزمان قال الإمام الزيدي المعتزلي القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل الرسي (توفي٢٤٦هـ/٨٦٠م) في كتاب أصول العدل والتوحيد: "اعلم، يا أخي، علمك الله الخير والهدى، وجنبك المكاره والردى، أن الله خلق جميع عباده العقلاء المكلفين لعبادته، كما قال عز وجل: "وما خلقت الجن والإنس، إلا ليعبدون" ([2])، والعبادة تنقسم على ثلاثة وجوه: أولها معرفة الله، والثاني معرفة ما يرضيه وما يسخطه، والوجه الثالث اتباع ما

---

[1] - عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٣٩.
[2] - سورة الذاريات، ٥٦.

يرضيه واجتناب ما يسخطه(...) فهذه ثلاث عبادات من ثلاث حجج احتج بها المعبود على العابد، وهي العقل والكتاب والرسول... والعقل أصل الحجتين الأخيرتين، لأنهما عرفا به، ولم يعرف بهما. فافهم ذلك".([1])

كذلك فإن الخليفة المأمون العباسي (ت٢١٨هـ/٨٣٣م) الذي ناصر المعتزلة، وأيدهم في كل ما ذهبوا إليه، قد عبر عن نفس هذا المعنى في الرؤية التي حكاها عنه ابن النديم في الفهرست، والتي استشهد بها المفكر المصري زكي نجيب محمود. تقول رواية ابن النديم إن "المأمون رأى في منامه كأن رجلا أبيض اللون، مشربا حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجلح الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره. قال المأمون: وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت: من أنت؟ قال: أنا أرسطاليس. فسررت به، وقلت: أيها الحكيم، أسألك؟ قال: سل. قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور. قلت: ثم ماذا؟ قال: ثم لا ثم!".([2])

وعن مقام العقل عند المعتزلة يقول المستشرق وينسيك Wensinck في كتابه The Muslim Creed: "لاحظ الشهرستاني أن اتجاه المعتزلة كان عقلانيا، وأن العقل كان معيارهم الأعلى"([3]) . وحكى ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث قول النظام "إن حجة العقل قد تنسخ الأخبار" ([4]) ، وهذا يتضمن أن كل ما قد يخالف العقل من الأحاديث، لا يجب قبوله والعمل به. وهكذا رفعت المعتزلة من شأن العقل، وجعلت مكانته فوق الكتاب والسنة.

٢- مسألة الحسن و القبح فيالافعال

المعتزلة فرقة اسلامية من اهم فرق علم الكلام، اقامت مذهبها على النظر العقلي وأولت تعاليم الدين تأويلا يتفق مع العقل ، و من اهم المسائل التي اهتمت بها مسالة القبح في الأفعال ،فليس الخير خيرا عندهم لان الله امر به وليس الشر شرا لان الله نهي عنه ولكن الخير خير في ذاته والشر في ذاته فهما قيمتان أخلاقيتان مطلقتان و لا يمكن ان يكون الصدق قبحا كما لا يمكن ان يكون الكذب حسنا .

و اذا كان الله قد فرض الصدق ونهى عن الكذب فلذلك لما فيهما من حسن وقبح في ذاتيهما ،اذ ان الانسان عند المعتزلة كان يدرك الخير والشر بعقله قبل وروده الشرع فكان ضميره يرتاح لبعض الاعمال وينزعج من اخرى ،كان يرتاح مثلا للشجاعة و الكرم وينزعج من الجبن والخيانة.

كما ان اقبال الانسان على التعاليم التي جاء بها الدين الاسلامي بتلقائية كبيرة دليل على انها كانت تتفق مع ما في عقله من قيم اخلاقية ، فلو أتى الشرع بما لا يدركه عقل الانسان لما اقبل الانسان عليه، كما ان الشرع لم يحكم في جميع المسائل التى اعترضت حياة الانسان .

واستعمال المشرع للعقل لادراك الخير والشر في الامور التي لم يرد فيها نص دليل على ان الخير والشر يدركان بالعقل ويرفض المعتزلة فكرة ان يتوقف الشرع عند حد القياس التي دعى اليها بعض العلماء المسلمين بل يمكنه ان يتعدى ذلك الى امور ليس لها اصل تقاس عليه .

[1] - محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ١، ص٩٦.
= راجع أيضا: ألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ص٤٠، حيث أورد قول أبي الهلال العسكري: "إن قدماء المعتزلة أظهروا منذ البداية ميلا إلى الاعتماد على العقل، ويعترفون له بسلطان، بجانب الآيات المنزلة".
[2] - محمد بن اسحق بن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٨، ص٣٣٩.
راجع ايضا : زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص١١٠-١١١.
[3] -الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٣٧٠-٣٩٦.
[4] - ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص٣٢.

و ترى المعتزلة أن الحسن والقبح في الأشياء ذاتي ويمكن إدراكه بالعقل ، فالفعل نفسه - بغض النظر عن الشرع - له جهة محسنه تقتضي استحقاق الفاعل مدحا وثوابا أو جهة مقبحة تقتضي استحقاق فاعله ذما وعقابا،و يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي"... إن العاقل يعلم أن الظلم قبيح، وكفر النعمة، والجهل بالله تعالى، وعبادة غيره، ويعلم أن الإحسان حسن، وشكر النعمة، والأكل والشرب إذا لم يفد يؤد إلى المضرة...".([1])

ويقول الشهرستاني في سياق استعراضه لهذه المسألة إن المعتزلة ذهبت إلى أن "العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها"([2]) . فكل شيء حسن، فيه صفة ذاتية، جعلته حسنا. وكل شيء قبيح، فيه صفة ذاتية، جعلته قبيحا. والعاقل يصل إلى معرفة ذلك بعقله ([3])، وهكذا ارتفع المعتزلة بمكانة العقل، وجعلوه "أم الأصول" ([4]).

فقالوا مثلا –وبناء على هذه القاعدة- إننا لا نكذب، ليس لأن الله نهانا عن الكذب، ولكنا لا نكذب لأن الكذب في ذاته قبيح، ونظرا لقبحه هذا فقد نهانا الله عنه. فالوحي في هذه المسألة يقوم بدور المخبر عن الشيء، وليس المثبت له([5]) . وبالتالي فلا يعقل أن يأمرنا الوحي بالكذب، أو ينهانا عن الصدق، لأن ذلك يخالف "ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا".([6])فالمعتزلة جعلوا الشرع عبارة عن كاشف عن أشياء معلومة مسبقاً بالعقل .

إذاً المعتزلة يرون أن صفات الأشياء من حسن وقبح موجودة في الأشياء قبل أن يرد بها شرع وعليه فإن هذا العقل لا يعتبر إلا كالكاشف لأشياء موجودة سلفاً في نفس الأمر، فحسن الأفعال و قبحها أو خيرية الأفعال و شريتها تكمن في ذاتها ، فجميع الأعمال الحسنة من صدق و عدل و شجاعة و كرم و غيرها هي نفسها صفات جعلتها حسنة ،و جعلتنا نحكم عليها بالحسن اذا رأيناها.

و جميع الأعمال القبيحة من كذب و ظلم و جبن و بخل و غيرها ، فيها في ذاتها صفات جعلتها قبيحة وجعلتنا نحكم عليها بالقبح ، هذا يعني أن القيم الأخلاقية موجودة في الأفعال ذاتها ، والعقل هو الذي يدركها و ليس الشرع لان الشرع في نظر المعتزلة عندما يأمرنا بأفعال و ينهانا عن أفعال أخرى انما يتبع في ذلك ما في الافعال من حسن و قبح.

فأمره بالمحافظة على الأنفس و الأموال إنما لما فيها من حسن ، و نهيه عن القتل والسرقة لما فيها من قبح و محال أن يعكس ، فيأمر عكس ذلك لان أمره و نهيه هنا تابع فيهما للحسن و القبح الذاتيين، و الأمر نفسه بالنسبة للعقل ، يستحسن أفعالا لإدراكه ما في ذاتها من حسن و يستقبح أفعالا لإدراكه ما في الأفعال ذاتها من قبح .

و ما يترتب على هذا أن الشرع في تحسينه و تقبيحه للأفعال مخبر عنها لا مثبت لها ، و العقل مدرك لها لا منشئ .

و معنى هذا أن المعتزلة جعلت الشرع تابعا للعقل من حيث ان الوحي لا يثبت للأفعال قيمتها و إنما يخبر عنها فقط ، و لذلك فالعقل هو المثبت لخيرية الأفعال وشريتها لكونه يستطيع أن يدرك و يميز بين ما هو حسن و ما هو قبيح ، و يستدل على ذلك بمبررات نذكر منها : إن الناس أدركوا الحسن و القبح قبل نزول الوحي ، كنا أن مجهود الرسل في إقناع الناس مبني على العقل .

---

[1] - عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٤١.
[2] -الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص٣٧١.
[3] - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٣، ص٤٧.
[4] محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، ص٢١٥.
[5] -الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص٣٧١.
[6] - عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٥.

- بالاضافة الى ان الأحكام الجديدة التي استنبطها الفقهاء و علماء الأصول هي أيضا دليل على دور العقل في إثبات حسن الأفعال و قبحها ، و النتيجة التي نخلص اليها أن العقل هو المصدر الأساسي للقيمة الأخلاقية .

اما فيما يخص مسألة بعث الرسل ترى المعتزلة أن الرسل "يتممون فقط عمل العقل، الذي يجب أن يؤديه، أيضا قبل ظهورهم"([1]) . و يقول الزمخشري في الكشاف. "الرسل منبهون عن الغفلة، وباعثون على النظر، كما ترى علماء أهل العدل والتوحيد... فكان إرسالهم إزاحة للعلة، وتتميما لإلزام الحجة، لئلا يقولوا: لولا أرسلت إلينا رسولا، فيوقظنا من سنة الغفلة، وينبهنا لما وجب الانتباه إليه".([2])وهذا الرأي يشبه إلى حد كبير ما ذهبت إليه فلاسفة الإسماعيلية من تقدير للعقل.

و قد اعتمدت المعتزلة على عدة حجج نذكر منها :

- استدل المعتزلة وبرهنوا على نظريتهم في الحسن والقبح بعدة حجج، فقالوا: "إن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهما، وإن صدقت أعطيناك درهما، وهو عالم بقبح الكذب، مستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق. لا ذلك إلا لعلمه بقبحه، وباستغنائه عنه...". ([3])

وأوضحوا أنه لو لم يكن هناك قبح وحسن، يقرهما العقل، قبل ورود الشرع، لما استطاع الناس إدراك ما في الشرع والبعثة من حسن، ولما تمكن الأنبياء والرسل من إقناع من أرادوا إقناعه([4]). كذلك فإن العقل كان قبل ورود الشرع هو المقياس الذي يمكن به تقرير حسن الشيء أو قبحه.([5])

كما أنه لو كان التحسين والتقبيح مصدرهما الشرع، وليس العقل، لما تمكن الفقهاء من إعمال عقولهم في مختلف المسائل التي لم يرد فيها نص قاطع، وبالتالي لاستحال عليهم اتخاذ القرارات، وتبريرها([6]) .

و يمكن تلخيص حجج المعتزلة في النقاط التالية :

1- قوله تعالى " وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آبائنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون قل أمر ربي بالقسط "([7]) فأخبر سبحانه أن فعلهم هذا فاحشةُ قبل نهيهم عنه وذكر الله عن نفسه أنه لا يمكن أن يأمر بفاحشة ولهذا قال الله لقوم لوط " أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين"([8]) فدل على أنها كانت فاحشة قبل أن ينهاهم .

وقوله تعالى "إن الله لا يأمر بالفحشاء " أي لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطر ولو كان سبب تسميتها فاحشه أن الله نهى عنها فقط ؛ لكان معنى الآية :إن الله لا يأمر بما نهى عنه وهذا الأسلوب يصان عنه البشر فكيف بالله.

ولكن ينبغي أن نعلم أن أمر الله لنا بتركها جعلها أزجر في النفوس السليمة وأبعد عن الوقوع فيها.

---

[1] -جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٥٩.
[2] - الزمخشري، الكشاف، ١، ص٥٨٣.
[3] - عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٠٣.
[4] - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٣، ص٤٨.
[5] - الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص٣٧٤.
[6] -الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص٣٧٤-٣٧٥.
[7] - سورة الأعراف،الاية ٢٩،٢٨ .
[8] - سورة الأعراف ،٨٠.

2- قوله تعالى "يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر" ([1]) فالمعروف الذي يأمرهم به ما ترى العقول حسنه والمنكر المنهي عنه هو ما تنكر القلوب قبحه ،فلو أن المعروف لا يعرف الا بالشرع لكان معنى الآية يأمرهم بما يأمرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه وهذا بعيد.

٣- قال تعالى " واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبيا إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا" ([2]) فهذا توبيخ من إبراهيم لأبيه على فعله وهو عبادة الأصنام وأنه أمر منكر فقد وبخه على فعل فعله قبل النهي.

٤- قال تعالى : "أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار"([3]).فقد أنكر الله في هذه الآية على من نسب لحكمته التسوية بين المختلفين كالتسوية بين الأبرار والفجار.

وفي آية أخرى " أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن يجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون " ([4])،المسألة ليست أن هذا الأمر لن يكون فحسب ، بل إن الله أنكره من جهة قبحه .

٥- أن العقول السليمة تجتمع على استحباب مكارم الأخلاق من الشكر والإحسان وإنقاذ الغرقى واستقباح الكذب يقول القاضي عبد الجبار " كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره وحسن كثير منها كذم المستحق للذم وما يجري مجراه ".

٦- أن الحسن والقبح في كثير من الأشياء يستوي في معرفتها الملحد والموحد فالملحدين يعرفون قبح أشياء مثل القتل والسرقة مع أنهم لا يعرفون لا نهي ولا ناهي ولو لم يعرف قبح القبيح إلا بالأمر والنهي للزم فيمن لا يعرف الله ألا يكون عارفاً بقبح قتل القاتل ولده و غصب ماله .

٧- ان من ضاع له غرض من الأغراض واستوى في تحصيل هذا الغرض طريقة الصدق وطريقة الكذب فإنه يؤثر الصدق قطعاً بلا تردد فدل على أن حسن الصدق مركوز في العقل ومثله من رأى شخص مشرف على الهلاك فإنه ينقذه ولو لم يرى من إنقاذه مدحاً ولا ثواباً .

٨- لو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع لامتنع تعليل الأحكام والأفعال بالمصالح والمفاسد وفي ذلك سد باب القياس وتعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام.

٩- أنه لو لم يكن الحسن والقبح إلا بالشرع لحسن من الله تعالى كل شيء ولو حسن منه كل شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب ولو حسن منه ذلك لما أمكننا أن نميز بين النبي والمتنبئ وذلك يفضي إلى بطلان الشرائع .

النقد :

ان المتوقف على الشرع ليس تصور أو إدراك الحسن والقبح ولكن المتوقف عليه هو التصديق، وهناك فرق كبير بين التصور والتصديق، فالإنسان قادر على تصور الشر والخير حتى قبل ورود الشرع، ولكن تصديقه بهما وامتثا له للخير وتركه للشر لا يكونان بنفس الدرجة عنده، إذا كان مؤمنا مذعنا للّه، أو كان كافرا غير مذعن لله سبحانه وتعالى.

---

[1] - سورة الأعراف، ١٥٧.
[2] - سورة مريم، ٤٢ .
[3] - سورة ص ٢٨ .
[4] - سورة الجاثية،٢١.

كما ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقصان لا نزاع فيهما بين العلماء في أنهما عقليان سواء عند الأشاعرة أو عند المعتزلة ولذلك لا داعي لطرح المسألة مادام لا خلاف حولها.

و لعل اهم الانتقادات التي وجهت لفرقة المعتزلة كانت معظمها من قبل فرقة الاشاعرة ،و يمكننا هنا ان نعرض بعض ما كتبه هؤلاء المفكرون الأشاعرة في هجومهم على المعتزلة، وانتصارهم للمذهب الأشعري.

وقبل أن نحاول تلخيص ما ذكره هؤلاء الكتاب الخمسة، علينا أن نلاحظ أن أكثر هؤلاء الأشاعرة تطرفا في الهجوم على المعتزلة، ولعنهم، هو عبد القاهر البغدادي الذي ذكر ابن خلكان أنه كان تلميذا لأبي إسحاق الأسفرايني ([1])، وكان الصاحب بن عباد (توفي سنة٣٨٩هـ/٩٩٥م) قد وصف أبا إسحاق هذا بأنه "نار تحرق"، وهو وصف يدل على سرعة البديهة، وقوة الجدل، وفصاحة اللسان.([2])

١.أبو بكر الباقلاني يتولى الهجوم على المعتزلة:

إذا بدأنا بذكر الباقلاني، وما كتبه للدفاع عن الأشعرية، والهجوم على المعتزلة، سنلاحظ أن الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن يحاول التقليل من قيمة الجاحظ، وهو الذي وصفه الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه هموم المثقفين بأنه "أعظم المثقفين العرب على الإطلاق" ([3]) . كذلك يقول زكي نجيب محمود في كتابه المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري: "... وإنني لأضع الجاحظ من فكر عصره حيث يوضع عمالقة الفكر جميعا بالنسبة إلى عصورهم الفكرية، وذلك على امتداد التاريخ"([4]).

ولا شك أن الذي دفع الباقلاني إلى تجريح الجاحظ، ومحاولة إظهاره بصورة غير لائقة، هو انتماء الجاحظ إلى المعتزلة الذين كان الباقلاني يستغل كل مناسبة للهجوم عليهم، والتقليل من شأنهم. يقول الباقلاني، في كتابه: إعجاز القرآن، في سياق نقده للجاحظ: "... متى ذكر من كلامه سطرا، أتبعه من كلام الناس أوراقا، وإذا ذكر منه صفحة، بنى عليه من قول غيره كتابا"([5]). وهذا بالطبع نقد غير موضوعي، يميل بوضوح إلى التجريح. ويكفي الجاحظ فخرا قول ابن العميد (توفي سنة ٣٦٠هـ) إن "كتب الجاحظ تعلم العقل أولا، والأدب ثانيا"([6]).

ويتابع الباقلاني هجومه على المعتزلة في كتاب التمهيد الذي يمكننا أن نقول عنه أنه في معظمه ردود على الفرق والمدارس المخالفة للأشعرية، وخاصة المعتزلة([7]). فهو يكرس بابا خاصا في كتابه هذا لتبيين آراء المعتزلة، ولكن بدلا من أن يذكر شيئا عن الأصول الخمسة التي وضعها المعتزلة كأساس لمدرستهم وفلسفتهم، ويشرح شيئا عن الفروع التي تحدثوا فيها، والمسائل التي عالجوها، نجده يكتفي بذكر بعض المسائل التي خالفت المعتزلة فيها الأشعرية، ثم ينهي هذا الباب بقوله: "ولو تتبعت ذكر

---

[1] - ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣، ص٢٠٣.
[2] - انظر قول الصاحب بن عباد في: تبيين كذب المفتري، ص٢٢٤.
وانظر ترجمة الصاحب بن عباد في: ابن خلكان، وفيات الأعيان ١، ص٢٢٨-٢٣٣.
[3] - زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، دار الشروق، القاهرة ١٩٨١، ص٦.
[4] - زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة ١٩٨١، ص١٤٧.
[5] - الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق صقر، ص٢١-٢٢.
[6] - ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣، ص٤٧٣.
انظر أيضا رأي ابن خلدون في الجاحظ في: عبد السلام محمد هارون، مقدمة كتاب **البيان والتبيين** للجاحظ، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٧٥، ص٦.
ورأي المسعودي فيه في: شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٥، ص٥٩٣.
ورأي أبي حيان التوحيدي فيه في: عبد الحكيم بلبع، **النثر الفني وأثر الجاحظ فيه**، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٦٩، ص١٩٣.
[7] - يقول الأستاذ جلال موسى في كتابه: **نشأة الأشعرية وتطورها**، ص٣٢١: "... إننا نجد مؤلفات الباقلاني، كشيخه الأشعري، تتسم في الغالب بكونها ردودا على المخالفين، وعلى المعتزلة بصفة خاصة".

ضلالتهم، وقبح مذهبهم، وشنيع ما أدخلوا في الدين، وخالفوا به... قول كافة المسلمين، وسائر السلف الصالحين، لطال بذلك الكتاب، ولخرجنا بذكره عما له قصدنا..."([1]).

ثم يتناول الباقلاني أشهر مسائل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة،فيقر بصحة حديث الشفاعة، ويرد على المعتزلة الذين أنكروا الشفاعة، لأنها تنافي العدل([2]).

٢- عبد القاهر البغدادي يواصل هجوم الأشاعرة على المعتزلة:

تولى عبد القاهر البغدادي مهمة مهاجمة المعتزلة وشتمهم بعد الباقلاني. وهو كما ذكرنا سالفا أكثر الأشاعرة تطرفا وحدة في الهجوم على المعتزلة، والدفاع عن الأشعرية. فقد ألف كتابه المعروف الفرق بين الفرق على أساس حديث موضوع، وهو قول الرسول (صلعم): "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة" ([3]).

ومهما يكن فإن كتاب عبد القاهر البغدادي الفرق بين الفرق –وإن كان فيه بعض المعلومات المفيدة عن الفرق الإسلامية- إلا أنه مملوء بالقدح والشتم في كل الفرق المخالفة للأشعرية، وخاصة المعتزلة.

وقبل أن نذكر بعض الأمثلة على ذلك علينا أن نلاحظ أن معلومات البغدادي عن المعتزلة قد استقى معظمها من كتاب ابن الريوندي الملحد فضيحة المعتزلة.

فكل ما تقوله المعتزلة، في رأي البغدادي، كفر وإلحاد، وفضائح، وبدع، وضلالات، وجهالات. وفي أحد المواضع نجده يتحدث عن إبراهيم النظام المعتزلي، فيقول: "حشرك الله مع الكلاب، والخنازير، والحيات، والعقارب، إلى مأواها"([4]).

وجملة القول في كتاب البغدادي الفرق بين الفرق أنه كتاب مملوء بالطعن والسب والشتم، لم يتبع فيه مؤلفه الأسلوب العلمي الصحيح في عرض آراء الفرق المختلفة، وأسلوبه غير موضوعي على الإطلاق في هذا الكتاب.

أما كتابه الآخر أصول الدين، فهو وإن كان أخف حدة في لهجته وهجومه على المعتزلة، إلا أن البغدادي لم يغير رأيه في المعتزلة في هذا الكتاب. فنجده يتحدث عنهم في أحد فصول كتابه هذا، فيقول: "وأنواع كفرهم [= كفر المعتزلة] لا يحصيها، إلا الله تعالى"([5]).

وهكذا نرى أن التيار المتطرف والمتشدد جدا قد وصل ذروته في كتابات عبد القاهر البغدادي. والشيء المقلق حقا هنا هو نزعة التكفير هذه التي نجدها عند البغدادي. وسنرى في السطور التالية أن هذه النزعة المتطرفة جدا لتكفير المخالفين جميعا قد خفت حدتها لدى الغزالي الذي سعى إلى وضع شروط أقل تطرفا لتكفير المخالفين.

٣. أبو حامد الأسفراييني يستأنف هجوم الأشاعرة على المعتزلة:

---

[1] - الإمام القاضي أبو بكر بن الطيب بن الباقلاني، كتاب التمهيد، عني بتصحيحه ونشره الأب وتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧، ص٢٥٧.

[2] - الباقلاني، التمهيد، ص٣٦٥. وعن رأي المعتزلة في الشفاعة، انظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٨٩.

[3] - البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٤.

[4] -البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٣١. انظر ايضا ص١٣٦ من الكتاب نفسه

[5] - البغدادي، أصول الدين، ص٣٣٥.

ورث هذا التطرف، وهذه الشدة على المخالفين للأشعرية عن البغدادي تلميذه وصهره أبو حامد الاسفرايني (ت سنة ٤٧١ هـ). وكتابه الوحيد الذي بقي لنا باللغة العربية كتاب التبصير في الدين يرينا مدى تأثير البغدادي على أسلوبه، وطريقة فهمه للخلافات بين الفرق. لم يبدع أبو حامد الاسفرايني في هذا الكتاب، ولم يأت فيه بأي شيء جديد.

ولا نبالغ إذا قلنا إن كتاب التبصير في الدين هو مختصر لكتاب البغدادي الفرق بين الفرق، حيث نقل الاسفرايني منه معظم المعلومات التي أوردها في كتابه هذا نقلا يكاد يكون حرفيا. ومن هنا فإن كل ما قالته المعتزلة جهالات، وضلالات، وفضائح، وبدع، وكفر، وإلحاد.

٤ . الغزالي وموقفه من المعتزلة:

قبل أن نتحدث عن الغزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م)، والدور الذي قام به في الدفاع عن الأشعرية، والهجوم على المعتزلة، نود أن نشير أولا إلى أن الغزالي يعتبر من أهم الشخصيات التي ظهرت في تاريخ الإسلام على الإطلاق، وقد ألفت فيه عشرات الكتب والمقالات. ولا يتسع المجال هنا للتحدث عن حياته وأعماله[، لأن ذلك قد لا تكفيه المجلدات الكبيرة، كما أن هذا ليس موضوع بحثنا الرئيسي. ولا يهمنا هنا، إلا موقف الغزالي من المعتزلة.

إن الغزالي لم يشتهر وتبلغ سمعته الآفاق عندما تعرض للمعتزلة بالنقد والهجوم، ولكن شهرته ترجع أساسا إلى هجومه على الفلاسفة، وتكفيره إياهم في بعض ما ذهبوا إليه. ومن مؤلفات الغزالي الكثيرة يعتبر كتاب إحياء علوم الدين وكتاب تهافت الفلاسفة أكثر مؤلفاته شهرة ورواجا.

يقول قنواتي جورج وغردية لويس مؤلفا كتاب فلسفة الفكر الديني: "... فالغزالي الذي أجمع المسلمون على مدحه وتأييده –الغزالي حجة الإسلام- إنما هو صاحب التهافت الذي دافع عن العقيدة في وجه الفلاسفة، وعقلهم الماكر المفسد... إنه خاصة صاحب الإحياء الذي استطاع أن يرد العلماء عن أن يسقطوا سقوطا لا إقالة له في المجادلة المميتة، ووفق بين السنة والتصوف"([1]).

ويمكننا أن نقول إن موقف الغزالي من المعتزلة كان يشبه إلى حد كبير موقفه من الباطنية، إذا افترضنا صحة قول الدكتور مصطفى غالب. نعم، علينا أن نعترف أن الغزالي لم يكن متطرفا في حكمه على المعتزلة مثلما كان ، ولكن ليس معنى ذلك أنه نقد المعتزلة نقدا إيجابيا بعيدا عن التحيز والتعصب للأشعرية.

نلاحظ أن الغزالي لم يضع المعتزلة ضمن هؤلاء الذين اعتبرهم كفارا، ولكنه خطأهم فحسب في طريقتهم لتأويل القرآن، مثلهم في ذلك مثل بقية الفرق التي كانت تميل إلى تأويل كل ما لا يتفق مع مبادئها. يقول الغزالي في هذا السياق: "... ودليل المنع من تكفيرهم [= أي المعتزلة وكل الفرق الإسلامية الأخرى عدا الأشاعرة] أن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول، وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلا. ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير..."([2]).

لقد دار الخلاف في معظمه بين الغزالي والمعتزلة حول المسائل المتفرعة من "أصل العدل" المعتزلي، وكذلك بعض أقوال لمعمر بن عباد (توفي سنة ٢٢٠هـ/٨٣٥م) ، ولإبراهيم النظام المعتزلي. أما عن "اصل العدل" الذي هو أحد الأصول الخمسة للمعتزلة، فقد تفرعت منه مسألة من المسائل جعلت المعتزلة تذهب إلى القول بأن الله يعجز عن فعل أشياء معينة، وأنه تعالى

---

[1] - قنواتي جورج وغردية لويس، فلسفة الفكر الديني، ص١٢٧-١٢٨

[2] - الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٠٩.

عليه واجبات تجاه عباده، كما أن عباده عليهم فروض وواجبات تجاه البارئ-وأنه تعالى لا يخل بهذه الواجبات، وأن كل ما يفعله الله، ويقدمه لعباده هو أفضل وأصلح ما عنده تبارك وتعالى.

كذلك فإن المعتزلة، لما تعرضت للسؤال: هل يقدر الله على الظلم والكذب؟، اختلفوا فيما بينهم في الإجابة على هذا السؤال. فذهب أبو الهذيل العلاف (ت سنة ٢٢٦ هـ/٨٤١م)، ومعظم المعتزلة إلى القول بأن الله قادر على الظلم والكذب والشرور والمعاصي، ولكنه لا يفعلها، لأنها قبيحة ([1]) .

في حين أن إبراهيم النظام المعتزلي كان يرى أن الله لا يفعل الشر والمعاصي، لأنه لا يقدر عليها أصلا. يقول الشهرستاني حاكيا مذهب إبراهيم النظام في هذه المسألة: "إن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدرة للبارئ تعالى.."([2]) .

وقول النظام هذا في نفي قدرة الله على الظلم والشرور يشبه ما أورده ولفسون Wolfson في كتابه فلسفة الكلام The philosphy of the kalam عن أوريجن الذي يقول في هذه المسألة: أما ما يخص قدرة الله، فكل شيء ممكن. وأما ما يخص عدله – فنظرا لأنه ليس فقط قويا، ولكنه أيضا عادل- فليس كل شيء ممكنا، ولكن الممكن هنا هو الأشياء العادلة فحسب.([3])

كان هذا ما قاله إبراهيم النظام والمعتزلة في قدرة الله على الشر والقبيح من الأعمال، ولنستعرض الآن الوجه الآخر من هذه المسألة، ونعني بها قدرة الله على الأفعال الحسنة من ناحية عباده، أي الأفعال التي تنفع العباد، وهي المسألة المعروفة بالصلاح والأصلح.

يشرح ابن حزم مضمون هذه النظرية، فيقول: "... ليس عند الله تعالى شيء أصلح مما أعطاه جميع الناس، كافرهم ومؤمنهم، ولا عنده هدى أهدى مما قد هدى به الكافر والمؤمن... وإنه ليس يقدر على شيء هو أصلح مما فعل بالكفار والمؤمنين" ([4]).

وهذه النظرية قد توحي بأن لقدرة الله وقوته حدودا لا يستطيع أن يتعداها، وإن لم يكن هذا هو ما قصدته المعتزلة بهذه النظرية. فالشهرستاني يرى أن النظام الذي كان أشهر من قال بالصلاح والأصلح قد أخذ هذه النظرية عن الفلاسفة، حيث يقول: "... وإنما أخذ [النظام] هذه المقالة عن قدماء الفلاسفة، حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله. فما أبدعه، وأوجده هو المقدور. ولو كان في علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وتركيبا وصلاحا، لفعله..."([5]).

وقد دفع المعتزلة إلى القول بهذه النظرية أنهم –كما ذكرنا من قبل- أرادوا نفي المعاصي والأفعال القبيحة عن الله تعالى، ومن هنا فإن كل أفعاله حسنة، بل إنها أحسن وأصلح ما يمكنه فعله لعباده. يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه شرح الأصول الخمسة: "... ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح، ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة"([6]).

وسار المعتزلة في هذا الطريق حتى نهايته، فبعد أن قسموا الأفعال إلى قبيحة وحسنة-ونظرا لأنهم قالوا إن الله لا يفعل القبيح من الأفعال، ذهبوا إلى القول بأن الشيء إذا حسن، وجب إلى الله فعله. من ذلك قول المعتزلة في الرسل. يقول عبد الجبار

---

[1] - الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١، ص٢٧٥.
[2] - الشهرستاني، الملل والنحل، ص٥٧.
[3] - ولفسون، فلسفة الكلام، ص٥٧٨-٥٧٩.
[4] - ابن حزم، الفصل، ٣، ص١٦٤.
[5] - الشهرستاني، الملل والنحل، ص٥٨.
[6] - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٠١. وانظر أيضا ص١٣٢-١٣٣ من الكتاب نفسه.

في شرح الأصول الخمسة: "... ولهذه الجملة قال مشايخنا: إن البعثة متى حسنت، وجبت، على معنى أنها متى لم تجب، قبحت، لا محالة. وإنها كالثواب في هذا الباب، فهو أيضا مما لا ينفصل حسنه عن الوجوب..."([1]). ويذكر القاضي عبد الجبار في سياق آخر إنه: "إذا لكن العقل البشري المحدود يحكم بوجوب الواجب وحسن الحسن، فبأن تحكم به الحكمة الإلهية أولى" ([2]).

كانت نظرية الصلاح والأصلح، ومبدأ فرض واجبات على الله، والقول بأنه لا يخل بها، كما أوضحنا سابقا، من أهم المسائل التي هاجمها الغزالي في الفكر المعتزلي. ويرجع ذلك إلى الأصل الذي وضعه أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة، والذي يقضي بأن القدرة الإلهية لا حدود لها([3]).

اما فيما يخص نظرية التحسين والتقبيح المعتزلية فقد رفض الغزالي قبولها ، ولم يسلم بالحجج والبراهين المعتزلية لإثبات صحتها. والواقع أن من يقرأ معالجة الغزالي، ونقده لهذه النظرية في كتابيه الاقتصاد في الاعتقاد، والمستصفى من علم الأصول يشعر بالإشفاق على الغزالي الذي بذل مجهودا ضخما في محاولته لإثبات خطأ القول بالتحسين والتقبيح العقليين، ولكن نقده للنظرية كان أضعف بكثير من النظرية نفسها، أو بالأصح كانت هذه النظرية أقوى من نقده بكثير

فكل ما فعله الغزالي في محاولته، لتفنيد هذه النظرية هو أنه ذكر استثناء لقاعدة، ليثبت به خطأ هذه القاعدة. وهذا بلا شك كلام باطل، لا يقبله أصحاب العقول. يقول الغزالي: "... وكذلك الكذب، كيف يكون قبحه ذاتيا، ولو كان فيه عصمة دم نبي، بإخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله، لكان حسنا، بل واجبا، يعصى بتركه..."([4]) . وفي موضع آخر يقول: "إن الإنسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه. وإن كان يوافق غرض غيره... فيقضي بالقبح مطلقا"([5]).

ومهما يكن من شيء، فعلينا أن ندرك أن الغزالي في موقفه من القول بالتقبيح والتحسين العقليين الذي ذهبت إليه المعتزلة، وموقفه من معظم مباحث علم الكلام ومسائله، هو موقف المدافع والممثل للمدرسة الأشعرية التي كانت تبذل كل ما في وسعها للقضاء على مدرسة العقلانيين الإسلاميين "المعتزلة".

وقول الغزالي السالف الذكر الذي استخدمه في محاولته إثبات خطأ نظرية المعتزلة في التحسين والتقبيح: "إن الإنسان يطلق اسم القبح على كل ما يخالف غرضه" هو قول ينطبق بصورة أوضح عليه هو شخصيا، لأنه كان ممثلا للأشعرية في جداله مع المعتزلة، ومن هنا فهو يرفض كل ما ذهبت إليه المعتزلة، ويراه قبيحا، لأنه يخالف غرضه، ولا يتفق مع أصول مدرسته الأشعرية.

والغزالي في رفضه للتحسين والتقبيح العقليين إنما يردد ما ذكره الأشعري، ونقله عنه ابن فورك (ت.٤٠٦هـ/١٠١٥م) في كتابه مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، حيث يقول: "وكان [= الأشعري] يقول إن دلالات العقول حظها في بعض المعلومات دون بعض، وإن لا سبيل للعاقل من جهتها إلى التوصل إلى معرفة أحكام الأفعال في القبح والحسن والوجوب..." ([6]).

كذلك فقد هاجم أستاذ الغزالي الجويني (ت.٤٧٨هـ/١٠٨٥) هذه النظرية، حيث يقول في كتابه الإرشاد: "[إن الحسن] هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القول في القبح. فإذا وصفنا فعلا من الأفعال بالوجوب أو الحظر، فلسنا

---

[1] - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٤.

[2] - حسني زينه، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٠، ص١٢٠.

[3] - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص٧-٩.

[4] -أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، الطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٢٢هـ، ج١، ص٥٧.

[5] - المرجع السابق، ص٥٨.

[6] - أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيمتريه، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص٣٢

نعني بما نثبته تقدير صفة للفعل الواجب، يتميز بها عما ليس بواجب، وإنما المراد بالواجب: الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجابا. والمراد بالمحظور: الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظرا وتحريما"([1]).

وبعد الجويني وتلميذه الغزالي، تولى الشهرستاني الأشعري مهاجمة هذه النظرية، حيث يقول في كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام: "مذهب أهل الحق [يقصد الأشاعرة بالطبع] أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه... فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله" ([2]).

ويتضح لنا من هذه الأقوال أن الأشعرية بقدر تشديدها على قوة الله وقدرته المطلقتين، فهم يضعون العقل في مرتبة سفلى، وهم في ذلك يشبهون الحنابلة إلى حد كبير.

٢- مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح.

١- الحسن و القبح عند الاشاعرة

ان مصطلح الحسن عند الأشاعرة عموما هو ما أمر به الله تعالى فيدخل فيه الواجب والندب دون المباح، لأن المباح غير مأمور به، فلا يكون حسنا([3])، وهذا ما ذهب إليه شيخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعري (توفي٣٢٤ه) في مقالاته، ومن بعده الغزالي الذي قال:الحسن ما حسّنه الشرع بالثناء على فاعله.

وهي العبارة التي رددها من قبل شيخه أبو المعالي الجويني (توفي٤٧٨ه) في إرشاده، وعوّل عليها أكثر الأشاعرة، ومعناها أن الحسن من الأفعال، ما حسَّنه السمع لا العقل، ليكون الحسن في مذهبهم ما قيل فيه افعلوه، فيدخل فيه حكمان تكليفيان الواجب والندب، وجيء بقيد: بالثناء على فاعله لإخراج المباح الذي لا تعلق له بهذه الصيغة عندهم، إلا بعض المتأخرين أدخلوا المباح في الحسن، زعما منهم أنه مذهب الجمهور.

أما مصطلح القبيح، فيرى أبو الحسن الأشعري بأنه إنما كان قبيحا منا لتعلق نهي الله تعالى عنه به. أي أن الفعل إنما يكون قبيحا، لتعلقه بصيغة النهي، ولما كانت صيغة الأمر عند الأشعري، لا تقتضي الإيجاب بنفسها، لم تقتض صيغة النهي الحظر بنفسها أيضا، فيدخل المكروه في حد القبيح بجانب الحرام. إلا أن الجويني خالف شيخه الأشعري، فأخرج المكروه من القبيح بقوله:القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله، لكون المكروه لا يتعلق بفعله الذَّم.([4])

وهذا التعريف عوّل عليه أكثر الأصوليين الأشاعرة، إلا قليلا منهم اتبعوا مذهب الأشعري، لكون اسم القبيح حسب رأيهم، يقع على كل ما نهى عنه الشارع، سواء كان حراما أو مكروها، والفعل إن لم ينه عنه الشارع كان حسنا، وقد عُلم أنه لا مدخل للمكروه في الحسن، فيكون مدخله في القبيح ضرورة.

من خلال تعاريف الحسن والقبيح عند الأشاعرة، يتبين أن الجهة الآمرة والناهية هي السمع، فيكون التكليف عندهم متوقفا على الشرع دون العقل، فالحسن هو الفعل المقول فيه افعلوه، سواء كان واجبا أو ندبا، والقبيح هو الفعل المقول فيه لا تفعلوه، سواء كان حراما أو مكروها، على اختلاف بينهم في المباح أيكون حسنا، وفي المكروه أيكون قبيحا.

---

[1] - إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٨٥، ص٢٢٨.

[2] - الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص٣٧٠.

[3] - ابن فورك محمد بن الحسن، مجرد مقالات الشيخ الأشعري ،تحقيق د أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة -الدينية بالقاهرة، ط١/١٤٢٥ هـ ،ص٩٦ .

[4] - الآمدي سيف الدين ،الإحكام في أصول الأحكام ، راجعها ودققها جماعة من العلماء– دار الكتب العلمية – بيروت ،ص١١٤.

من هذا المنطلق بدأ الأشاعرة يؤصلون لنظرية التكليف الشرعي، انطلاقا من نقض قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، إلا أن الإشكال الذي يرد على جميعهم يتمثل في كونه تعالى -حسب المذهب الأشعري- لم يزل آمرا ناهيا بكلامه [النفسي القديم] والقول بالتحسين والتقبيح الشرعيين مطلقا، يلزم منه اعتقاد قدم الوصفين الحسن والقبح بقدم كلامه تعالى، واعتقاد تعدد القدماء باطل اتفاقا.

فأبو الحسن الأشعري باعتباره المؤسس الفعلي للمذهب لم يدع للخصم اعتراضا كهذا، فجاء بجديد عوّل عليه أكثر الأشاعرة من بعده فقال: إن القبيح إنما كان قبيحا منا لتعلق نهي الله تعالى عنه به، ونهيه كلامه، وكلامه غير مخلوق، فيجب أن يكون - القبيح - جاريا مجرى كونه معلوما، في باب أنه يتعلق بعلم ليس بفعل، فلا يصح أن يكون معلوما بفاعل، لما كان كونه معلوما يرجع فيه إلى تعلق علم قديم به... فإذا كان العلم به غير محدث، لم يجز أن يقال إنه معلوم بمحدثه.

والمقصد من هذا أن القبيح -وفي مقابله الحسن- وإن كان قبيحا لتعلق النهي به، فلا يعني أنه وصف قديم بقدم الكلام الإلهي، لأن ماهية التعلق ترجع إلى صفة العلم دون حدوث الفعل، فالله تعالى سبق في علمه كون الظلم -مثلا- منهيا عنه، ولا يستلزم هذا العلم حدوث الظلم، لكون صفة القدم من الصفات التي تفرد بها تعالى. بهذا لا يكون الوصفان الحسن والقبح -حسب ما قاله الأشعري- قديمين، لتعلقهما بعلمه تعالى القديم لا بفعله المُحدث، فيكون الله آمرا بالحسن وناهيا عن القبيح فيما لم يزل عالما بهما.

والأشاعرة بعد أبي الحسن قسَّموا الكلام حول التحسين والتقبيح وفق ثلاثة أضرب، أما الضرب الأول: أن يكون الحسن صفة للكمال، والقبيح صفة للنقص، كأن يُقال العلم حسن لأنه من صفات الكمال، والجهل قبيح لأنه من صفات النقص. والضرب الثاني: أن يكون الحسن والقبيح وصفين مُعبرَين عن موافقة ومخالفة الأغراض، ويعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة، فقتل زيد -مثلا- فيه مصلحة لأعدائه، فيكون القتل من جهتهمفعلا حسنا، ومن جهة أوليائه يكون فعلا قبيحا. أما الضرب الثالث: هو أن يكون الحسن موجبا للمدح عاجلا وللثواب آجلا، وأن يكون القبيح موجبا للذم عاجلا وللعقاب آجلا.

فزعموا أن الاتفاق حاصل على أن الحسن والقبيح في الضربين الأولين عقليان، والاختلاف واقع حول الضرب الأخير، الأشاعرة ذهبوا إلى أن الحسن والقبيح باعتبار هذا الضرب شرعيان، وباقي المتكلمين ذهبوا إلى أنهما عقليان.

وهذا التقسيم الذي انتهى إليه الأشاعرة -في تقديري- لم يأت من فراغ، بل له دوافعه التي تبرره، كما له أطواره التي مر بها، وللوقوف على ذلك يلزم علينا تتبع أقوال الأشاعرة، بداية مع مؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري، الذي نجده ينفي مسألة التحسين والتقبيح العقليين بإطلاق، بل ويقيم الأدلة على إبطالها في محاولة لنقض نظرية التكليف العقلي عند المعتزلة فيقول:إنَّ وصفنا لبعض الاكتساب بأنه قبيح منا، ولبعضها بأنه حسن منا، إنما يستحق ذلك فيها إذا وقعت تحت أمر الله تعالى ونهيه.

والذي يهمنا من ذلك، أن قضية القدر ارتبط مقالها عند الأشاعرة بمسائل كلامية، أهمها مسألة التحسين والتقبيح، فالأشعري -كما سبق- ذهب إلى أن أفعال العباد لا حقيقة لها في الوجود، إلا من حيث كونها حسنة أو قبيحة بالشرع، وبمعنى أوضح، الأفعال لا يتميز بعضها عن بعض إلا بعد ورود السمع، ومثال ذلك الظلم، هو فعل قبيح لا لذاته أو لوجه معقول، وإنما هو كذلك لنهيه تعالى عنه.

فلو أن الإنسان أتى بكل كبيرة قبل ورود الشرع، ما كان ذلك منه ظلما أو عدلا، أما بعد وروده، فيكون هذا الفعل مجرد أمارة سمعية نصبها الشارع لثبوت العقاب، وليس علة موجبة لذلك، لأن الحسن والقبيح لو كانا موجبين للثواب والعقاب، وكانا علتين لهما، لم يجز أن يتأخر عنهما معلولهما من الثواب والعقاب، لأن العلة لا يجوز أن تتقدم المعلول ولا أن تتأخر عنه.

فشرب الخمر -مثلا- لو كان فعلا موجبا بذاته لحكم التحريم، لكان حراما قبل نزول الوحي، لأن عادة العلة أن يكون المعلول مقارنا لها، ولما جربنا تراخي حكم التحريم الذي هو المعلول، عن شرب الخمر الذي هو العلة إلا بعد مجيء السمع، علمنا أن شرب الخمر مجرد أمارة شرعية على حكم التحريم، وليس بعلة موجبة له. مما يفيد أن الفعل لا حقيقة له خارج الشرع، من حيث إنه لا يتصور له وجود ذاتي أو عقلي، فما سماه تعالى في شرعه حسنا، جاز أن يسميه قبيحا. هذا كله ليستدل الأشعري، على أن أفعال العباد وإن كانت من خلقه تعالى، وأن العباد غير فاعلين لها على الحقيقة، فإن فعله تعالى لها عن طريق الخلق لا يُوصف بحسن ولا بقبح، كما لا يُوصف شيء منها في الشاهد بحسن ولا بقبح، الأمر الذي قاده إلى اعتقاد مسألة التجويز ونفي تعليل أفعاله بالمصالح.

من هنا يتبين لنا كيف أن طريقة الأشاعرة في القدر، تعلقت بطريقتهم في التحسين والتقبيح، فكبائر الأفعال -مثلا- الصادرة من العباد، يخلقها الله تعالى ويفعلها من خلال قدرته حين يقصدها العباد، فيخرجها من العدم إلى الوجود وهي غير متصفة بحسن ولا بقبح إلا على طريقة السمع، فلم يقتض ذلك أنه فاعل للقبيح.

لقد ذهب الأشاعرة اذن إلى القول بالتحسين والتقبيح الشرعيين لا العقليين و هو قول ، مخالف ومناقض لقول المعتزلة ومن المعلوم أن رأيهم هو ثاني اثنين من الآراء المشهورة في هذه المسألة .

فقالوا: إن الله تعالى لا يجب عليه شيء من جهة العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع فالعقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه (في حكم التكليف)([1]) بل وصف الحسن والقبح إنما هو باعتبارات غير حقيقية .

وقالوا:إن الحسن والقبح الذي يتعلق به المدح والثواب، و الذم والعقاب، إنما يدرك بالشرع فحسب، وليست الأشياء في ذاتها حسنة ولا قبيحة بل توصف بذلك باعتبارات غير حقيقية ،فلا يستطيع العقل ادراك الحسن و القبح في الافعال كما يقول الايجي "لا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها([2])"، وينبغي الرجوع إلى الشرع من أجل معرفة حسن وقبح جميع الأفعال.

"فالأمر والنهي من موجبات الحسن والقبح [لجميع الأفعال] بمعنى: أنّ الفعل أُمر به فحَسُن ، ونُهي عنه فقبُح.([3])"

فهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح في الأشياء اعتباري ونسبي، "لأنّ الأفعال كلّها سواسية ليس شيء منها في نفسه حسناً أو قبيحاً بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ، ولا ذم فاعله وعقابه ، وإنّما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها.([4])" أي أنهليس صفة لازمة وذاتية في الشيء، وإنما يعرف حسن الأشياء وقبحها باعتبارات إضافية.

قال الآمدي في سياق تقريره لمذهب الأشاعرة: "إن الحسن والقبح ليس وصفا ذاتيا للحسن والقبيح، ولا أن ذلك مما يدرك بضرورة العقل ونظره، بل إطلاق لفظ الحسن والقبح عندهم باعتبارات غير حقيقية، بل إضافية، يمكن تغيرها وتبدلها بالنظر إلى الأشخاص والأزمان والأحوال([5]).

ويقول الجويني ([6]):"العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع، وموجب السمع، وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، ولذلك القول فيما يقبح، وقد يحسن في

---

[1] - ذكرنا في المبحث الأول أن هناك مسائل بدل العقل على حسنها وقبحها باتفاق الطوائف فما وافق غرض الفاعل فهو حسن عقلا والعكس وكون الشيء صفة كمال أو نقص فهذا يعلم عقلا كما بيناه

[2] -عضد الدين الإيجي، المواقف ، ج٣، الموقف ٥ ، المرصد ٦ ، المقصد ٥ ، ص٢٦٨.

[3] - سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ، ج٤ ، المقصد ٥ ، الفصل ٥ ، المبحث ٣ ، ص٢٨٣.

[4] -عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام ،ج٣ ، الموقف ٥ ، المرصد ٦ ، المقصد ٥ ، ص٢٧٠ .

[5] - الآمدي ، غاية المرام من علم الكلام ، ص ٢٣٥ .

[6] -أبو المعالي عبد الملك بن يونس المشهور بإمام الحرمين، من كبار أئمة الأشاعرة الكلابية، ندم آخر عمره بسبب خوضه في علم الكلام، ورجع إلى مذهب السلف-أو ما ظنه هو مذهب السلف-من مصنفاته)الشامل في أصول الدين(و)الإرشاد (توفي سنة(478)هـ

الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس، فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس، فالمعنى بالحسن:ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح:ما ورد الشرع بذم فاعله([1]).

و يقول الإيجي: "ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائدا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه، لم يكن ممتنعا، وانقلب الأمر([2]).و يقول ايضا " المقصد الخامس في الحسن والقبح:القبيح ماهي عنه شرعا ، والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها"([3])

فعلى هذا قد يأمر الله بالشرك والكفر والقتل والزنا فتكون حسنة، وقد ينهى عن التوحيد والصدق والإحسان فتكون قبيحة.

ومما يدل على فساد قولهم أنهم قد أجازوا على الله فعل أشياء يتنزه عنها الرب تعالى، ولا يصح أن تنسب إليه، كتعذيب عباده المخلصين، وتنعيم عدائه الكافرين.

ويحدد الباقلاني معنى الحسن و القبح في قوله:"والحسن ما وافق الأمر من الفعل والقبيح ما وافق النهي من الفعل وليس الحسن حسناً من قبل الصورة وليس القبيح قبيحاً من قبل الصورة"([4])

ويقول الشهر ستاني "العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً...... وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعلة ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعلة"([5])

إذا ؛ الأشاعرة لا يجعلون للعقل أي معيار في تصنيفهم للحسن والقبح والذي عليه مدار التكليف بل قد تجد بعضهم قد يقول بأن الله قد يجعل الواجبات على العباد محرمات .

هكذا نجد الأشاعرة كافحوا عن هذا المذهب كثيراً وتكلموا عنه في كتبهم([6]) وأشبعوه بحثاً. و خلاصة القول عندهم أن العقل لا يمكن أن يصل إلىحسن الأشياء أو قبحها في مدار التكليف بل إن أوامر الشرع ونواهيه هي الحسن والقبح ، فما أمر به فهو حسن بغض النظر عن صفته وما نهى عنه فهو قبيح بغض النظر عن صفته.

2- أدلة الاشاعرة على أن الحسن والقبح شرعيان

ذكرنا فيما مضى أن الأشاعرة ومن تبعهم قالوا بأنه لا يمكن أن يحسن العقل أو يقبح في الشرع أي شيء وإنما ما حسنه الشارع فهو حسن وما قبحه فهو قبيح، واستدل الأشاعرة ومن تبعهم على ما ذهبوا إليه بأدلة كثيرة نذكر منها :

١- قال الله تعالى : " رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل " ([7]) فأخبر الله أنه إنما بعث الرسل إلى العقلاء بالبشارة والنذارة لئلا يكون لهم حجة عليه فلو كان قد وجب عليهم شيء من جهة العقل قبل مجيء الرسل ما

انظر:وفيات الأعيان (3/167)وسير أعلام النبلاء.(18/468)

[1] - الجويني، الإرشاد ،تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد - مكتبة الخانجي ط٣، ٢٠٠٢م. ،ص٢٥٨.

[2] - عضد الدين الإيجي: المواقف،، ج٣ ، الموقف ٥ ، المرصد ٦ ، المقصد ٥ ، ص٣٢٣.

[3] - الأيجي ، المواقف ،ص٢٦٨

[4] - الباقلاني ، الإنصاف، ص٤٩

[5] - الشهر ستاني ، نهاية الأقدام في علم الكلام ،ص٣٧٠ و ما بعدها .

[6] - الجويني ،مذهب الأشاعرة في الإرشاد،ص ٢٥٨ .

[7] - سورة النساء، ١٦٥.

قال (لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل) إنما قال : بعد العقل ولما لم يقل هذا ثبت أن العقل لا تأثير له في ذلك ([1]) وأن الحسن والقبح لا يؤخذ إلا من الشارع .

٢- لو كان الحسن والقبح عقلياً لما كان الكذب مثلاً واجباً أحياناً أو حسناً أحيانًا مثل أن يستفاد به عصمة دم عن رجل ظالم يريد قتله ([2]) فما دام أن الكذب قبيح دائما فمن الذي جعله في بعض الأحيان حسناً !! إنه مما لاشك فيه أنه الشرع .

٣- لو جرى حكم تحسين العقل وتقبيحه في أفعال الله ، وفي أحكامه لقبح منه تكليف من علم أنه سيكفر .ومثال ذلك : من دفع سكنياً إلى عبده وعلم يقيناً أنه متى دفع ذلك السكين إليه فأنه يقتل به ولده ثم إنه مع هذا اليقين يقول :أني إنما دفعت هذا السكين إليه ليقتل به عدواً لي فإن كل أحد يكذبه ويقول : إنك لما علمت علماً يقينياً أنه لا يقتل بذلك السكين إلا ولدك ، ثم إنك دفعته إليه وأزلت عنه جمع الموانع من قتل ولدك دل هذا على انك كنت ساعيا في قتل ولدك.

٤- قوله تعالى :"وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " ([3])

فأخبر الله سبحانه وتعالى أن العقلاء آمنون من العذاب قبل بعثة الرسل إليهم فعُلِمَ أن الله تعالى لم يوجب عليهم شيئاً من جهة العقل بل أوجب ذلك عند مجيء الرسل .

٥-أن العبد مجبور على فعله فلا يتصور الحسن والقبح العقليان في فعله فليس العبد مستقل بإيجاد فعله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على أفعاله .

٦- لو كان حكم العقل بالتحسين مغيراً عن أفعال الله تعالى وفي أفعاله لقَبُح من الله أن يقول للعبد :إن فعلت الفعل الفلاني أو تركت الفعل الفلاني عاقبتك وبالاتفاق هذا لا يقبح فوجب أن يكون العقل معزولاً عن هذا الحكم.

٧- قولة تعالى : " ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى " ([4]) فجعل الحق تبارك وتعالى على الناس في أتباع ما نزلت به الآيات على الرسل لا في اتباع ما دل عليه العقل من الحسن والقبح

٨- " لو حسن الفعل وقبح لذاته أو لصفاته ولجهاته لم يكن الباري مختاراً في الحكم ،فنحن على هذا لا نحتاج إلى شرع يبين لنا الحسن والقبح إذا كانت معرفتنا لها بعقولنا .

٩- لو كان حكم العقل معتبراً لقبح من الله تعذيب الكفار والعصاة ، وهذا باطل فذاك باطل.

١٠- لو كانت أفعال الله واقعة على وفق المصالح لكان من الواجب إبقاء الأنبياء والأولياء والصالحين وإماتت الأبالسة والشياطين ، لكن الأمر بالعكس منه ، فعلمنا أن أفعال الله غير واقعه على وفق المصالح في عقول البشر .

١١- أجمعت الأمة على أن التكليف يقف على البلوغ وليس العقل موقوفاً على ذلك ،إذ عقل المرء موجود قبل البلوغ وهو بعد البلوغ لا يستحدث عقلاً آخر فبان أن العقل لا يحسن ولا يقبح .

٣- مناقشة قول الأشاعرة في التحسين والتقبيح.

---

[1] - د علي الضويحي ، آراء المعتزلة الأصولية، ص١٧٥

[2] - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام،ص٨٢ .

[3] - سورة الإسراء –الآية: ١٥

[4] - سورة طه، ١٣٤.

ما ذهب إليه الأشاعرة من نفي حسن الأفعال وقبحها وتعطيل العقل عن معرفة ذلك، قد خالفوا به صحيح المنقول وصريح المعقول:

ا-فمخالفتهم لصحيح المنقول:ففي القران آيات كثيرة تدل على أن الحسن والقبح ثابت للأشياء في ذاتها، قال تعالى" . يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ "([1])

ووجه الدلالة:الآية صريحة في ان العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، فالمعروف الذي يأمر به الله ما تعرفه وتقر به العقول السليمة، والفطر المستقيمة، والمنكر الذي نهاهم عنه هو ما تنكره العقول والفطر السليمة، وتقر بقبحه، ولو لم يمن للأشياء حسن وقبح لذاتها، وإنما كان ذلك من قبل الشارع وأن ما أمر به الحسن وما نهى عنه هو القبيح لكان معنى الآية):يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عما ينهاهم عنه (وهذا لا يقوله عاقل فضلا عن رب العالمين.

وقال تعالى أيضا}:ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث{، فدلت الآية على أن الحلال كان طيبا قبل حله، وأن الخبيث كان خبيثا قبل تحريمه ,فلو كان الحلال والخبيث إنما عرفا بالتحليل والتحريم لكان معنى الآية)يحل لهم ما يحل لهم، ويحرم عليهم ما يحرم عليهم (وهذا لا يليق بنظم كلام الله تعالى.

نعم:الطيب إذا أحل من الشارع فقد اكتسب طيبا آخر إلى طيبه، فصار طيبا من الوجهين، وكذلك القبيح إذا نهى الشارع عنه اكتسب قبحا إلى قبحه، فصار قبيحا من الوجهين معا.

وقال تعالى} :وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً{([2]) فدلت الآية على أن الزنى إنما تعلق به النهي لكونه قبيحا وفاحشة، وهذا الوصف ثابت له قبل النهي عنه، ولو لم يكن قبيحا وفاحشة في نفسه لكان معنى الآية):ولا تقربوا الزنى فإنه منهي عنه، وهذا من تعليل الشيء بنفسه وهو باطل.

ويلاحظ أن هذه الأدلة تدخل في الأدلة التي سبقت في ثبات الحكمة والتعليل في أفعاله سبحانه، فنفي الأشاعرة للحكمة والتعليل نتج عنه قولهم بنفي الحسن والقبح العقلي.

-قال تعالى}: أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون *أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون *ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن بل آتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون{([3]) .

فأخبر سبحانه أن الحق لو اتبع أهواء العباد فجاء شرع الله ودينه بأهوائهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن، ومعلوم أن عند النفاة يجوز أن يرد شرع الله ودينه بأهواء العباد، وأنه لا فرق في نفس الأمر بين ما ورد به وبين ما تقتضيه أهواؤهم إلا مجرد الأمر، وإنه لو ورد بأهوائهم جاز وكان تعبدا ودينا، وهذه مخالفة صريحة للقرآن، وإنه من المحال أن يتبع الحق أهوائهم ،وأن أهواءهم مشتملة على قبح عظيم لو ورد الشرع به لفسد العالم أعلاه وأسفله وما بين ذلك، ومعلوم أن هذا الفساد إنما يكون لقبح خلاف ما شرعه الله وأمر به ومنافاته لصلاح العالم علويه وسفليه، وإن خراب العالم وفساده لازم لحصوله ولشرعه، وأن كمال حكمة الله وكمال علمه ورحمته وربو بيته يأبى ذلك ويمنع منه، ومن يقول :الجميع في نفس الأمر سواء يجوز ورود التعبد بكل شيء، سواء كان من مقتضى أهوائهم أو خلافها.

---

[1] -سورة الأعراف، 157 .

[2] -سورة الإسراء، 32.

[3] -سورة المؤمنون71-69،.

٢- وأما مخالفتهم لصريح المعقول فيما ذهبوا إليه من نفي الحسن والقبح الذاتي للأفعال، وتعطيل العقل عن معرفة ذلك ففيه جمع بين الأمور المختلفة الممتنعة عند ذوي العقول الصريحة والفطر المستقيمة، فإذا كان العقل ليس له مدخل في معرفة حسن الأفعال وقبحها، فإن ذلك يستلزم أن تكون الأفعال الحسنة والقبيحة في حقه متساوية كالصدق والكذب والعدل والظلم والكرم والبخل والبر والفجور، وحكم الضدين بهذه العبارة يكون باطلا لا يقول به من له أدنى مسكة من علم وإيمان وعقل

قال تعالى} :أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ {([1])

وقال جل جلاله} :أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاء مَّحْيَاهُم وَمَمَاتُهُمْ سَاء مَا يَحْكُمُونَ.([2]) {

فمن قال:إن الأفعال ليس فيها صفات تقتضي الحسن والقبح لذاتها فهو بمنزلة قوله :ليس في الأجسام صفات تقتضي التسخين، والتبريد، والإشباع ، والإرواء ، فسلب صفات الأعيان المقتضية للآثار كسلب صفات الأفعال المقتضية للآثار.

-وكذلك يقال:إن حسن الصدق وقبح الكذب أمر يدركه العقلاء، وهو مركوز في الفطر، والقول بأن الكذب قد يحسن أحيانا كما لو رتب عليه عصمة مسلم من القتل ظلما غير مسلَّم، فتخلف القبح عن الكذب لفوات شرط، أو لقيام مانع، يقتضي مصلحة راجحة على الصدق، لا تخرجه عن كونه قبيحا لذاته، ومن ذلك أن الله حرم الميتة والدم ولحم الخنزير للمفسدة في تناولها وهي ناشئة من ذوات هذه المحرمات، وتخلف التحريم عنها عند الضرورة لا يوجب أن تكون ذاتها غير مقتضية للمفسدة التي حرمت لأجلها، فهذا الكذب متضمن عصمة المسلم.

* نستنتج مما سبق أن هناك اختلاف في تفسير أساس القيمة الأخلاقية بين المعتزلة و الاشاعرة ، فالمعتزلة جعلوا العقل مصدرا لها و الاشاعرة جعلوا الشرع مصدرا لها ، لكن ألا يمكن أن نجد موقفا يتوسطهما ؟

ان الموقف الذي يأخذ بالعقل و الشرع معا هو الذي قالت به الماتردية ،و هي فرقة كلامية مؤسسها أبو منصور الماتريدي توفي٣٣٣ هـ ، لقد كانت نظرتهم يغلب عليها طابع الاعتدال ، حيث أقروا أن الأفعال كلها مخلوقة الله تحمل في ذاتها مقومات كونها خيرا أو شرا ،و أن الله تعالى قد وهب الإنسان القدرة بالعقل على التمييز بين هذه الافعال من حيث الخير و الشر ، و بالقرآن و السنة ،دعاة الله إلى أن يتجه ناحية الخير و ينتهي عن فعل الشر ، مبينا له عاقبة ذلك ،و هو مسؤول بذلك عن اختياره لأي منهما .

و ما نخلص إليه في ضوء هذا الموقف هو ان أساس القيمة الأخلاقية يقوم على العقل و الشرع معا .

الخاتمة

مما لا شك فيه أن الإنسان يقوم بسلوكات وأعمال مختلفة بعضها يشمل الآليات البيولوجية كآليات الجهاز العصبي والجهاز الدموي والتنفسي. وتدخل هنا كذلك الآليات الناتجة عن العادة. وبعضها الآخر يشمل التصرفات المبنية على الاختيار والحرية والتضحية والأمانة والصدق والسرقة والكذب وغيره. فالمجموعة الأولى من الأفعال لا إرادية، وهي تخرج من دائرة

[1] - سورة ص، 28
[2] - سورة الجاثية،٢١.

الأخلاق لأننا لا نستطيع أن نستحسنها أو نستنكرها.أما المجموعة الثانية فهي تختلف اختلافا كبيرا عن الأولى لأنها تمتاز بالإرادة والوعي ولهذا كانت موضوعا للأخلاق.

الا اننا نلاحظ مما سبق ان المذاهب الفلسفية اختلفت حول الاساس الذي ينبني عليه سلوكنا الاخلاقي، لكن بالرغم من الاختلاف الظاهر حول الأسس التي يقوم عليها الفعل الخلقي، إلا أنها تبقى في حقيقة الأمر أسسا متكاملة ومتداخلة في فهم السلوك الأخلاقي والحكم عليه، وترتبط من بعض النواحي بالعقيدة الدينية، وبما أن العقيدة الدينية ذاتها تقوم على نوع من الفهم يتم بواسطة العقل، فإن العقل ضروري للتجربة الأخلاقية فهو يصوبها ويربطها دائما بمنطق الواقع، ثم أن هذه التجربة وإن تعلقت قيمها بضمير الفرد نفسه وجب أن تناقش وأن تستمد أحكامها التنظيمية وقواعدها من الجماعة، دون أن تتعارض مع الطبيعة البشرية.و في ما يلي اهم النتائج التي توصلنا اليها :

١- الأحكام القيميّة موجودة في حياتنا اليومية، وتشير إلى هدفنا في الحياة، وتعتبر من العوامل المساهمة في قيامنا بالأعمال المختلفة ،وفي تحقيق هدفنا في الحياة.

2. تنقسم العوامل المؤثّرة في قراراتنا للقيام بالأفعال الاختيارية إلى قسمين :العوامل الخارجية - كالثقافة والآداب والتقاليد الاجتماعية، والأصدقاء، والمعلمين ووسائل الإعلام .، والعوامل الداخلية نظير الصفات النفسانية .

3. تلعب العوامل المحركة الخارجية دور المرشد والمحفّز، وأمّا العوامل المحرّكة الداخلية والّتي تؤثّر في سلوكنا بشكلٍ مباشر فيمكن السيطرة عليها عبر المعرفة والتمرين والرياضة.

4. بناءً على الرؤية المعرفية للإنسان في الإسلام، فإنّ العوامل المحركة الداخلية (الصفات النفسانية) مضافاً إلى تأثيرها في سلوكنا وأنها تقبل التأثير والتغير أيضاً، فإنّها تشكل حقيقة وجود الإنسان.

5. إنّ علم الأخلاق الّذي يُتكلّم فيه عن قيمة الصفات والسلوك الاختياري للإنسان وضرورة وجودها يمكنه أنّ يعيننا، ولأجل نيل الهدف المنشود من الحياة، في أنّ نختار الأفعال الحميدة الّتي لا بدّ منها.

6. إنّ فلسفة الأخلاق تحقيقٌ فلسفي (عقلي) حول المبادىء التصورية والتصديقية لعلم الأخلاق ويُبحث فيه عن المفاهيم الأخلاقيّة وارتباطها بالواقعيّات وكذلك عن الأصول المرتبطة بقبول أو عدم قبول البيانات الأخلاقية.

7. حيث إنّ فلسفة الأخلاق هي مبنى علم الأخلاق فإنّ اطمئناننا إلى صحّة أحكامنا الأخلاقية يرتبط بهذاالعلم، ومن ثمّ فإنّ ميزان الاطمئنان هذا يؤثّر بدوره في ميزان اهتمامنا بالثبات عليها في مقام العمل والسعي لحفظ وبسط القيم الأخلاقية.

نستنتج اذن من كل ما سبق ان ما نطلق عليه اسم أخلاق إنما هو في صميمه احتجاج يتجدد يوما بعد يوم ضد ما في الواقع من نقص او عدم كفاية ،و هو احتجاج دائم نحو التنوير،و هو احتجاج مقرون الثقة و الامل في المستقبل .

و الاخلاق مطلب يفرض علينا بالضرورة شيئا هو في حكم ما ينبغي ان يكون ،و لكنه مطلب حر يستلزم تضافر الإرادة ، حتى تجيء الحرية فتحقق شيئا يتجاوز كل ما امكن تحقيقه،فلا قيام للأخلاق بدون الإرادة التي تعبئ كل ما لديها من طاقات حتى تستطيع ان تحقق ما تريد لنفسها ان تكون من خلال الفضيلة ،و هي القيمة الخلقية ،قيمة الحرية من حيث الارادة .

فالمهمة الاولى للأخلاق هو تلقيح الواقع بمصل المثل العليا ليتجاوز الماضي الاليم و الانتصار على الحاضر البغيض لاستشراق مستقبل مشرق.و للأخلاق قوة روحية كبرى تعلو بالإنسان و تسمو به نحو المثل العليا من خلال وعي بضرورة الأخلاق .

المصادر و المراجع :

- القــرآن

١- ابن النديم، محمد بن اسحق، كتاب الفهرست، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٨

٢- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباءأبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨.

٣- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.

٤- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، كتاب عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، بيروت بدون تاريخ (طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية لسنة ١٩٢٥

٥- أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيمتريه، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦

٦- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة ، فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، القاهرة،1968

٧- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٩.

٨- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتورة فوقية حسين محمود،دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٧

٩ - الآمدي سيف الدين ،الإحكام في أصول الأحكام،راجعها ودققها جماعة من العلماء– دار الكتب العلمية – بيروت
١٠- الإيجي ،القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، تصحيح السيد محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة بمصر، القاهرة ١٩٠٧.
١١- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
١٢- الباقلاني، كتاب البيان، بيروت،المكتبة الشرقية ١٩٥٨.
١٣- الباقلاني، كتاب التمهيد، تصحيح الأب وتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧.
١٤- البغدادي عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨٢.
١٥- البغدادي، أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨١.
١٦- البغدادي، الملل والنحل، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور ألبير نصري نادر، دار المشرق بيروت ١٩٧٠.
١٧- الجويني، الإرشاد ،تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد - مكتبة الخانجي ط٣، ٢٠٠٢م.
١٨- الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٨٥.
١٩- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح، الملل والنحل، تقديم وإعداد الدكتور عبد اللطيف محمد العبد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٧.
٢٠- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة زهران، القاهرة، بدون تاريخ.
٢١- الغريب،عبد العزيز بن علي ،نظريات علم الاجتماع ،مكتبة الملك فهد الوطنية ،الرياض،٢٠٠٩م
٢٢- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٢٢هـ
٢٣- أمين أحمد، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة الحادية عشرة، بيروت ١٩٧٩.
٢٤- أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، بيروت، بدون تاريخ.
٢٥ - أمين، ظهر الإسلام، الطبعة الخامسة، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٩.
٢٦- بارودي دومينيك، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة محمد غلاب ، ط 2. مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة،.١٩٥٨
٢٧- برتراند راسل،حكمة الغرب،عالم المعرفة،العدد ٣٦٥/يوليو ٢٠٠٩.
٢٨- بيومي، محمد احمد ،أسس وموضوعات علم الاجتماع ،دار المعرفة الجامعية ،٢٠٠٠م
٢٩- توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية و تطورها ،دار النهضة العربية، القاهرة ،.١٩٦٧
٣٠- توفيق الطويل، جون ستيوارت - نوابغ الفكر الغربي،سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة ،.١٩٩٩
٣١- جون ستيوارت مل، النفعية ، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، مركز دراسات الوحدة العربية،.٢٠١٢
٣٢- حسني زينه، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٠.
٣٣- زكريا ابراهيم ،المشكلة الخلقية،مكتبة مصر ،القاهرة،.١٩٦٩
٣٤- زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة ١٩٨١.
٣٥- زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، دار الشروق، القاهرة ١٩٨١
٣٦- زينه، حسني، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٠.
٣٧- سيد جويك ، المجمل في تاريخ علم الإخلاق، ج 1 ، دارالثقافة بالإسكندرية،1949
٣٨- عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٦٥.
٣٩- عبد السلام محمد هارون، مقدمة كتاب البيان والتبيين للجاحظ، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٧٥
٤٠- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية للكتاب، ط٢ ،١٩٨٠.

٤١- محمد بن اسحق بن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت .١٩٧٨

٤٢- محمد علي الكبيسي ، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر ، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين،.٢٠١٣

٤٣- محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة ١٩٨١

٤٤- مصطفى عبده، فلسفة الاخلاق ، مكتبة مدبولي ، القاهرة،.١٩٩٩

٤٥- هنري برجسون، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي، دار الفكر العربي، ١٩٦٣م

٤٦- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر ، القاهرة،.١٩٨٦

47- E.Durkheim, L'éducation morale , p.u.f , paris, 1963

 ISSN 2410-6666